الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية

وزارة التعليم العالي والبحث العلمي

جامعة باتنة 01

كلية اللغة والأدب العربي والفنون

قسم اللغة والأدب العربي

التأويل وإنتاج الدلالة في النص الصوفي

- ابن عربي أنموذجا -

أطروحة مقدمة لنيل شهادة دكتوراه العلوم في اللغة والأدب العربي

تخصص: علوم اللسان

إعداد الطالب:

رشيد عمران

إشراف الأستاذ الدكتور:

محمد بوعمامة

أعضاء لجنة المناقشة:

الدكتور: الشريف ميهوبي	أستاذ التعليم العالي جامعة باتنة01	رئيسا
الدكتور: محمد بوعمامة	أستاذ التعليم العالي جامعة باتنة01	مشرفا ومقررا
الدكتور: السعيد هادف	أستاذ التعليم العالي جامعة باتنة01	عضوا مناقشا
الدكتور: محمد خان	أستاذ التعليم العالي جامعة بسكرة	عضوا مناقشا
الدكتور : بلقاسم بلعرج	أستاذ التعليم العالي جامعة قالمة	عضوا مناقشا
الدكتور : كمال قادري	أستاذ محاضر أ جامعة سطيف 02	عضوا مناقشا

السنة الجامعية: 2016/ 2017

الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية

وزارة التعليم العالي والبحث العلمي

جامعة باتنة 01

كلية اللغة والأدب العربي والفنون

قسم اللغة العربية وآدابها

التأويل وإنتاج الدلالة في النص الصوفي

-ابن عربي أنموذجا -

أطروحة مقدمة لنيل شهادة دكتوراه العلو في اللغة والأدب العربي

تخصص: علوم اللسان

إعداد الطالب: إشراف الأستاذ الدكتور

رشيد عمران محمد بوعمامة

أعضاء لجنة المناقشة:

الدكتور:الشريف ميهوبي	أستاذ التعليم العالي جامعة باتنة01	رئيسا
الدكتور: محمد بوعمامة	أستاذ التعليم العالي جامعة باتنة01	مشرفا ومقررا
الدكتور: السعيد هادف	أستاذ التعليم العالي جامعة باتنة01	عضوا مناقشا
الدكتور: محمد خان	أستاذ التعليم العالي جامعة بسكرة	عضوا مناقشا
الدكتور : بلقاسم بلعرج	أستاذ التعليم العالي جامعة قالمة	عضوا مناقشا
الدكتور: كمال قادري	أستاذ محاضر أ جامعة سطيف 02	عضوا مناقشا

السنة الجامعية: 2016/ 2017

بسم الله الرحمن الرحيم

(وَلَوۡ أَنَّمَا فِي ٱلۡأَرۡضِ مِن شَجَرَةٍ
أَقۡلَٰمٞ وَٱلۡبَحۡرُ يَمُدُّهُۥ مِنۢ بَعۡدِهِۦ
سَبۡعَةُ أَبۡحُرٖ مَّا نَفِدَتۡ كَلِمَٰتُ ٱللَّهِۚ
إِنَّ ٱللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٞ ٢٧) لقمان: 27

شكر وعرفان

بعد حمد الله عز و جل على توفيقه لنا في إنجاز هذا البحث، لا يسعني إلا أن أتقدم بالشكر و التقدير إلى أستاذي الدكتور محمد بوعمامة المشرف على هذا البحث على مجهوداته وتوجيهاته السديدة التي أفادنا بها.

كما نتقدم بالشكر إلى كل من كانت له بصمة في إنجاز هذا البحث.

إهداء

أهدي ثمرة هذا الجهد المتواضع إلى والدي الكريمين، أمي رحمها الله تعالى وجعل مثواها الجنة، وأبي أطال الله في عمره ورزقنا بره، كما أهديه إلى زوجتي وأبنائي عرفان مودة ووفاء.

مقدمة

مقدمـــــــة :

إن الحديث عن التصوف غدا من الأمور المثيرة للانتباه، بحكم فرادة وتميز النص الصوفي، سواء على مستوى المضمون أو الشكل.

فالنص الصوفي يحاول جاهدا البحث عن العلاقة بين الانسان والكون والله، من خلال مبدأ ممارسة التأويل في حدود اللغة.

ولمَّا كان التأويل يختلف عند الفئات الممارسة له من متكلمين وفقهاء ومتصوفة وفلاسفة، وكان هو القاسم المشترك لهؤلاء جميعا وأداة لإنتاج المعرفة، جاء هذا البحث في التأويل عند شخصية مميزة في فكرها وأسلوبها وثقافتها، بل في تأويلها المثير للجدل.

وعليه جاء البحث موسوما ب : **التأويل وإنتاج الدلالة في النص الصوفي – ابن عربي أنموذجا - .**

ونقطة بحثنا الأساسية هي كيف وظف ابن عربي التأويل في نصوصه؟

وكيف ينتج النص الصوفي دلالته؟

وماهي التعالقات بين نصوصه وبين القرآن الكريم والحديث الشريف؟

فالبحث عبارة عن قراءة لتأويلات ابن عربي في كتابيه (الفتوحات المكية) و (فصوص الحكم)، ومدى صلاحيتها أو فسادها، فهي قراءة على القراءة أو قول على قول وليس تأويلا لكلامه، بل رصد لكيفية إنتاج الدلالة من خلال تأويل ابن عربي للقرآن الكريم أو الحديث النبوي الشريف.

وأما أسباب اختياري لهذا الموضوع فيمكن أجمالها فيما يلي:

1- الانتشار الهائل للتصوف في العالم الإسلامي وكثرة الطرق والأتباع، مما يستدعي قراءة واعية وفعالة لهذه الظاهرة.

2- شخصية ابن عربي المتفردة في الثقافة والأسلوب واللغة والأفكار وممارسة التأويل من خلال الاهتمام بلغة الخطاب ، نصا ومتكلما ومتلقيا، فهو يؤسس إشكالية عن اللغة والدلالة.

3- أهمية التأويل في توجيه المتلقي، وتيسير المعرفة والفهم، لأن سوء الفهم معضلة أرقت كثيرا من المفكرين والفلاسفة.

4- غزارة إنتاجات ابن عربي وتنوعها وتميزها، سواء من حيث اللغة أو الأسلوب أو الأفكار، وخاصة في موسوعته الشهيرة (الفتوحات المكية)، وكذلك كتابه الذي يجسد مذهبه (فصوص الحكم).

وقد قُسِّم البحث إلى مقدمة وتمهيد وأربعة فصول وخاتمة.

أما **التمهيد** فهو عبارة عن تناول جملة من المصطلحات المفاتيح للبحث التي تساعد على تجلية الموضوع، كالتطرق لمفهوم التأويل عند العرب وعند الغرب، وكذلك مفهوم التصوف والدلالة.

وأما **الفصل الأول** فقد تناول مظاهر التأويل عند ابن عربي، حيث تعرض البحث إلى قضية الظاهر والباطن، وإلى التأويل بنوعيه المذموم والممدوح.

وأما في **الفصل الثاني** تناول البحث آليات التأويل عند ابن عربي، وقسمناها إلى آليات داخلية، كاللغة والرمز والخيال وأثر كل ذلك في إنتاج الدلالة، وآليات خارجية متمثلة في المقام والتناص.

وأما في **الفصل الثالث** تناول البحث تطبيقات مظاهر التأويل عند ابن عربي من خلال كتابيه (الفتوحات المكية) و (فصوص الحكم)، بالتعرض لظاهرة الظاهر والباطن، وكذلك ذكر مجموعة من تأويلات ابن عربي.

وأما **الفصل الرابع** فكان بعنوان آراء ابن عربي في الميزان، تعرضنا فيه إلى خصومه وأنصاره، ثم محاولة الرد على آراء ابن عربي من خلال محاكمته للقرآن والسنة أو اللغة.

وأما **الخاتمة** فقد ذكرت فيها أهم النتائج التي توصل إليها البحث.

وأما المنهج المعتمد فهو الوصفي التحليلي من خلال ذكر لآراء ابن عربي وتحليلها.

ومن الصعوبات التي اعترضتني صعوبة المدونة وغزارة مادتها، وندرة الدراسات التطبيقية في هذا المجال.

وأهم المصادر والمراجع التي اعتمدت عليها، المدونة والمتمثلة في كتابي الفتوحات المكية وفصوص الحكم لابن عربي، وكذلك إحياء علوم الدين للغزالي، والرسالة القشيرية للإمام القشيري، والتصوف المنشأ والمصادر لإحسان إلهي ظهير، والمعجم الصوفي لسعاد الحكيم وغيرها.

وفي ختام هذه الرحلة الشائقة والمضنية في الوقت نفسه لا يسعني إلا أن أتوجه بالشكر الجزيل إلى أستاذي الفاضل الدكتور محمد بوعمامة المشرف على هذا البحث، على حسن توجيهه وسداد رأيه، نسأل الله له البركة في العمر والعلم.

فإنْ وفقت في هذا البحث فالحمد والمنة لله وحده، وإن كانت الأخرى فالتقصير مني ومن الشيطان, ولله الحمد أولا وآخرا.

تمهيد

تــمـهــيـد:

مدخل إلى المفاهيم الأساسية للبحث

أولا: مفهوم التأويل عند العرب:

لغة – اصطلاحا –

ثانيا :**مفهوم التفسير** – الفرق بينه وبين التأويل – التأويل في القرآن الكريم.

ثالثا: التأويل عند الغرب: عند اليونان – العصر الوسيط – عند شلايماخر – دلتاي – هيدجر - جادامير – ريكور.

رابعا: مفهوم الدلالة:ا- **عند العرب**: لغة – المفهوم الاصطلاحي للدلالة في التراث العربي – الدلالة عند العرب – ب- الدلالة عند الغرب .

خامسا: **: النص الصوفي :**مفهوم النص – مفهوم الخطاب – الفرق بينهما – التناص – مفهوم التصوف –

سادسا: **حياة ابن عربي.**

أولا: مفهوم التأويل عند العرب:

أ- **لغة**: لمعرفة معنى التأويل لابد من العودة إلى معاجم اللغة، ففي لسان العرب، نجد أنّ له دلالات متعددة منها: "الأول، الرجوع، آل الشّيء يؤول أولا وآلا: رجع، و أوّل إليه الشيء: رجعه ،ألت عن الشيء: ارتددت عنه ... و أول الكلام و تأوله: دبره و قدره، و أوله و تأوله: فسره"[1].

و من خلال التعريف السابق نستنتج أن التأويل يعني الرجوع أو الإرجاع فكأن المؤول يرد الكلام إلى ما يحتمله من المعاني.

أما في تهذيب اللغة: "ألت الشيء: جمعته أصلحته، فكان التأويل جمع معان مشكلة بلفظ واضح لا إشكال فيه ..." [2].

فهنا الدلالة على الجمع والإصلاح.

وأما في أساس البلاغة للزمخشري فإن الفعل آل له معنى آخر هو:" آل الرعية يؤولها إيّالة حسنة، وهو حسن الإيالة "[3]، أي : حسن السياسة .

وأما الزركشي (ت 794ه) فيقول : "وأصله من المآل وهو العاقبة و المصير، وقد أولته فآل أي: صرفته فانصرف ،فكأن التأويل صرف الآية إلى ما تحتمله من المعاني، وقيل :أصله من الإيّالة وهي السياسة ، فكأن المؤول للكلام يسوي الكلام ويضع المعنى في وصفه"[4].

---

[1]- لسان العرب، ابن المنظور، دار صادر، بيروت، لبنان(مادة أول)ص ص 32 ، 33 .

[2]- تهذيب اللغة، الأزهري، ص 33 .

[3] ــ أساس البلاغة ،الزمخشري .دار صادر، بيروت، لبنان ص 25 مادة (أول)

[4] ــ البرهان في علوم القرآن ،الزركشي ،تح: محمد أبو الفضل إبراهيم ،دار إحياء الكتب العربية ،القاهرة، مصر ،ط1، ج2، 1957، ص ص 149،148.

أما في معجم مقاييس اللغة لابن فارس (ت593 ه) فيقول :"قال يعقوب" أول الحكم إلى أصله أي أرجعه و رده إليهم...وآل جسم الرجل : إذا نحف...و من هذا الباب تأويل الكلام وهو عاقبته وما يؤول إليه..."[1].

و في تاج العروس للزبيدي يقول :"قال ابن الكمال: التأويل صرف الآية عن معناها إلى معنى تحتمله إذا كان المعنى المحتمل الذي تصرف إليه الآية موافقا للكتاب و السنة"[2].

وخلاصة التعريفات السابقة أن التأويل يعني: الرجوع و التفسير والجمع و الإصلاح و السياسة و العاقبة و المصير.

ب- **المفهوم الاصطلاحي للتأويل:** نتناول ذكر مختلف المفاهيم التي أعطيت للتأويل من قبل العلماء على اختلاف أصل كل علم من العلوم سواء أكانوا لغويين أم مفسرين أم أصوليين أم فلاسفة أم متصوفة .

كان التأويل عند المتقدمين من علماء العربية مرادفا لمعنى التفسير ،فقد نقل عن الخليل(ت175ه) قوله :"و التأول، التأويل: تفسير الكلام الذي تختلف معانيه"[3].

و قال أبو عبيدة (ت210ه)في تفسير قوله تعالى :﴿هُوَ ٱلَّذِىٓ أَنزَلَ عَلَيۡكَ ٱلۡكِتَٰبَ مِنۡهُ ءَايَٰتٞ مُّحۡكَمَٰتٌ هُنَّ أُمُّ ٱلۡكِتَٰبِ وَأُخَرُ مُتَشَٰبِهَٰتٞۖ فَأَمَّا ٱلَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمۡ زَيۡغٞ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَٰبَهَ مِنۡهُ ٱبۡتِغَآءَ ٱلۡفِتۡنَةِ وَٱبۡتِغَآءَ تَأۡوِيلِهِۦۖ وَمَا يَعۡلَمُ تَأۡوِيلَهُۥٓ إِلَّا ٱللَّهُۗ وَٱلرَّٰسِخُونَ فِي ٱلۡعِلۡمِ يَقُولُونَ ءَامَنَّا بِهِۦ كُلّٞ مِّنۡ عِندِ رَبِّنَاۗ وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّآ أُوْلُواْ ٱلۡأَلۡبَٰبِ ٧﴾ آل عمران: 07

---

[1] معجم مقاييس اللغة، ابن فارس، تح، عبد السلام هارون، القاهرة، 1366ه، ج1، مادة (أول)، ص59.

[2]- تاج العروس في شرح القاموس، المطبعة الخيرية، القاهرة(ل ت)1963،12ص62.

[3]- العين ،للخليل ابن أحمد ،تحقيق : المخزومي، و د، السامرائي دار الشؤون الثقافية و دار الرشيد، بغداد، العراق، ط2،ج1986،8ص369.

"التأويل: التفسير و المرجع..."[1].

وأما الطبري (ت310ه) فيرى أن: "معنى التأويل في كلام العرب فإنه التفسير والمرجع و المصير}[2]. وذهب إلى هذا المعنى ابن تيمية(ت728ه) يقوله: " التأويل هو تفسير الكلام سواء أوافق ظاهره أم لم يوافقه، وهذا هو التأويل في اصطلاح جمهور المفسرين و غيرهم"[3].

بدأ مصطلح التأويل في القرون التالية يأخذ معنى مغايرا لمعنى التفسير فهذا ابن حزم(ت456ه) يقول: "التأويل نقل اللفظ عما اقتضاه ظاهره و كما وضع له في اللغة إلى معنى آخر..."[4]. ويعرف الغزالي التأويل بقوله: "عبارة عن احتمال يعضده دليل..."[5].

وأما السيوطي (516ه) فيرى أن التأويل هو: "صرف الآية إلى معنى موافق لما قبلها و ما بعدها تحتمله الآية غير مخالف للكتاب و السنة من طريق الاستنباط"[6].

و عند ابن رشد (595ه)أن التأويل هو :"إخراج دلالة اللفظ من الدلالة الحقيقية إلى الدلالة المجازية من غير أن يخل ذلك بعادة لسان العرب في التجوز" [1].

---

[1]- مجاز القرآن ،أبو عبيدة معمر بن المثنى ، تح : محمد فؤاد ،الناشر محمد سامي الخانجي ،القاهرة ،مصر ،ط1994،1ج1، ص86.

[2]- تفسير الطبري ،ج6،/204 جامع البيان عن تأويل أي القرآن، تح: محمد أحمد شاكر ، دار المعارف ،القاهرة ،2000،ج6 ، ص204.

[3]- الأسماء و الصفات ، ابن تيمية ،دار العربية ،بيروت ،لبنان ،م5، ص35 .

[4]- الإحكام في أصول الأحكام ،ابن حزم، مطبعة الخانجي ،القاهرة ،ج1-ص42 .

[5] - المستصفى من علم الأصول ،الغزالي ،دار إحياء التراث العربي ،مؤسسة التاريخ العربي ،بيروت، لبنان ،ط1،ج1،(د ت) ص245 .

[6] ـــ الإتقان في علوم القرآن ،للسيوطي، مطبعة البابي الحلبي ،القاهرة ، ج2، 1935، ص 173

فالتركيز هنا على احترام وإتقان لغة العرب ودراسة علوم اللغة .

والمفهوم ذاته يتحدث عنه كل من الفخر الرازي (606ه) وابن الأثير (606ه) والآمدي(691ه) ،وتاج الدين السبكي(771ه) حيث يشتركون جميعهم في أن التأويل تجاوز المعنى الظاهري إلى معنى آخر لتحقيق ضرورة معرفية تستند إلى دليل، هدفها الوحيد هو بلوغ اليقين و مجاله القرآن الكريم [2].

من خلال ما تقدم من التعريفات تخلص إلى أن اللجوء إلى التأويل لا بد له من عله وسبب وهو وجود إشكال في المعنى الظاهر كأن يدل على التشبيه أو التجسيم أو التعارض أو غير ذلك من المعاني المشكلة.[3]

ثانيا- مفهوم التفسير:

1-**التفسير في الوضع اللغوي**: جاء في لسان العرب "الفسر: البيان، فسر الشيء يفسره –بالكسر-و يفسره –بالضم- فسرا، و فسره : أبانه ...والفسر كشف المغطى"[4]، فالتفسير هنا يعني البيان و الوضوح .

---

[1] - فصل المقال في تقرير ما بين الشريعة و الحكمة من الاتصال ،ابن رشد ،مركز دراسات الوحدة العربية ، بيروت، لبنان، ط2، 1997، ص97.

[2] - ينظر: التأويل عند فلاسفة المسلمين، ابن رشد نموذجا ، فتيحة فاطمي ،جداول للنشر و التوزيع، بيروت ،لبنان، ط1، 2011ص32

[3] - بنظر :التأويل اللغوي في القرآن الكريم، دراسة دلالية، حسين حامد الصالح، دار ابن حزم ،بيروت ، لبنان،ط2005، 1ص20

[4] ــ لسان العرب ،ج5 ص 3412(فسر)

و قد اختلف العلماء في اشتقاق مصطلح (التفسير) فقد قيل أنه من (فسر) و قيل أنه من (سفر) و معناه أيضا الكشف، يقال: سفرت المرأة وجهها إذا كشفت النقاب عن وجهها، وسفر الصبح و أسفر: أضاء [1] .

و إن كان بعضهم يفرق بينهما ، فيرى الراغب كما ذكر الزركشي ،أن التفسير يتعلق بالأمور العقلية ، أما السفر فيتعلق بالأمور الحسية المادية[2].

2- التفسير في الوضع الاصطلاحي:

يعرّف أبو حيان الأندلسي (تــ 754ه) كما ينقل عنه ذلك السيوطي، التفسير بقوله: "علم يبحث فيه عن كيفية النطق بألفاظ القرآن و مدلولاتها ، وأحكامها الإفرادية و التركيبية ، و معانيها التي تحمل عليها حال التركيب و تتمّات ذلك"[3].

وأما الزركشي (ت794ه) فيرى أن التفسير هو: "علم نزول الآية و سورتها و أقاصيصها و الإشارات النازلة فيها، ثم ترتيب مكيها ومدنيها وحكمها و متشابهها و ناسخها و منسوخها و خاصها و عامها و مطلقها و مقيدها و مجملها و مفسرها، وزاد فيها قوم علم حلالها و حرامها، و وعدها و وعيدها و أمرها و نهيها و عبرها و أمثالها"[4].

وتجدر الإشارة إلى أن كلمة (تفسير) وردت في القرآن الكريم مرة واحدة في قوله تعالى: ﴿وَلَا يَأۡتُونَكَ بِمَثَلٍ إِلَّا جِئۡنَٰكَ بِٱلۡحَقِّ وَأَحۡسَنَ تَفۡسِيرًا ﴿٣٣﴾﴾الفرقان:32، أي أحسن معنى[5].

[1] ــ ينظر : لسان العرب مادة (سفر). .

[2] -ينظر : البرهان في علوم القرآن للزركشي ،ج2ص148.

[3] -الاتقان للسيوطي ، ج4 ص 462.

[4] -البرهان للزركشي ،ج2، ص163.

[5] -ينظر : المعنى القرآني بين التفسير و التأويل ، ص84.

وبعد هذا الاستعراض لمفهوم كل من التأويل و التفسير لغة واصطلاحا ، لابد من الإشارة إلى الفروق التي حددها العلماء بينهما.

3- **الفرق بين التفسير والتأويل:** أورد العلماء جملةً من الفروق بين المصطلحين من ذلك قول أبي منصور الماتريدي (333ه) :"الفرق بين التأويل و التفسير هو ما قيل : التفسير للصحابة رضي الله عنهم و التأويل للفقهاء ...فالتفسير ذو وجه واحد ،و التأويل ذو وجوه"[1].

وأما الراغب الأصفهاني (425ه) فيقول :" و التفسير أهم من التأويل ،و أكثر ما يستعمل التفسير من الألفاظ والتأويل في المعاني كتأويل الرؤيا. و التأويل يستعمل أكثره في الكتب الإلهية، والتفسير يستعمل فيها و في غيرها"[2].

ويرى النحوي (ت 516ه) أن التأويل مرخص فيه لأهل العلم، أما التفسير :"فلا يجوز إلا بالسماع بعد ثبوته عن طريق النقل "[3].

أوجز ابن جزي الغرناطي (ت741ه) الآراء المتعلقة بالفرق بين التأويل والتفسير بذكر ثلاثة أقوال :

الأول: أنها بمعنى واحد.

الثاني: أن التفسير للفظ والتأويل للمعنى.

[1] -تأويلات أهل السنة ، أبو منصور الماتريدي ، تح : محمد مستفيض الرحمن ، نشر وزارة الأوقاف ، بغداد ، العراق ،1983م، ص56.

[2] - المفردات في غرائب القرآن ،للراغب الإصفهاني ، تح : ،محمد أحمد خلف الله ،مكتبة الأنجلو المصرية ج1970،4،ص580.

[3] - تفسير البغوي ج1، ص12.

الثالث: أن التفسير هو الشرح والتأويل هو حمل الكلام على معنى غير المعنى الذي يقتضيه الظاهر[1].

فخلاصة الأقوال السابقة أن التفسير علم رواية يتعلق بظاهر اللفظ. وأما التأويل فهو علم دراية يتعلق بباطن اللفظ، بمعنى آخر يتجاوز الظاهر إلى استنباط المعاني الخفية.

كلمة "تأويل "في القرآن الكريم:

لزيادة توضيح المعنى نتتبع ورود كلمة (تأويل) في القرآن الكريم و نتعرض لدلالاتها في أماكن ورودها من الآيات.

لقد ذكرت لفظة (تأويل) في القرآن الكريم سبع عشرة مرةً (17) في سبع سور وهي –حسب ترتيبها في المصحف– كالتالي :

آل عمران 7 - الأعراف 53 - النساء 59 - يونس 39- يوسف الآيات: (36،21،6،101،100،45،4،37)- الإسراء 35- الكهف 82.[2]

و سنذكر فيما يلي تلك الآيات:

1) قال الله تعالى:﴿هُوَ ٱلَّذِىٓ أَنزَلَ عَلَيۡكَ ٱلۡكِتَٰبَ مِنۡهُ ءَايَٰتٞ مُّحۡكَمَٰتٌ هُنَّ أُمُّ ٱلۡكِتَٰبِ وَأُخَرُ مُتَشَٰبِهَٰتٞۖ فَأَمَّا ٱلَّذِينَ فِى قُلُوبِهِمۡ زَيۡغٞ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَٰبَهَ مِنۡهُ ٱبۡتِغَآءَ ٱلۡفِتۡنَةِ وَٱبۡتِغَآءَ تَأۡوِيلِهِۦۗ وَمَا يَعۡلَمُ تَأۡوِيلَهُۥٓ إِلَّا ٱللَّهُۗ وَٱلرَّٰسِخُونَ فِى ٱلۡعِلۡمِ يَقُولُونَ ءَامَنَّا بِهِۦ كُلٞ مِّنۡ عِندِ رَبِّنَاۗ وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّآ أُوْلُواْ ٱلۡأَلۡبَٰبِ ٧﴾ آل عمران/7.

[1]- ينظر :التأويل اللغوي في القرآن الكريم دراسة دلالية ، ص24 .

[2]-ينظر : المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم، محمد فؤاد عبد الباقي، دار الحديث ، القاهرة ، مصر،ط1، ،1967، ص124.

2) قال تعالى:﴿هَلۡ يَنظُرُونَ إِلَّا تَأۡوِيلَهُۥۚ يَوۡمَ يَأۡتِي تَأۡوِيلُهُۥ يَقُولُ ٱلَّذِينَ نَسُوهُ مِن قَبۡلُ قَدۡ جَآءَتۡ رُسُلُ رَبِّنَا بِٱلۡحَقِّ فَهَل لَّنَا مِن شُفَعَآءَ فَيَشۡفَعُواْ لَنَآ أَوۡ نُرَدُّ فَنَعۡمَلَ غَيۡرَ ٱلَّذِي كُنَّا نَعۡمَلُۚ قَدۡ خَسِرُوٓاْ أَنفُسَهُمۡ وَضَلَّ عَنۡهُم مَّا كَانُواْ يَفۡتَرُونَ ﴾ الأعراف/53.

3) قال تعالى:﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ أَطِيعُواْ ٱللَّهَ وَأَطِيعُواْ ٱلرَّسُولَ وَأُوْلِي ٱلۡأَمۡرِ مِنكُمۡۖ فَإِن تَنَٰزَعۡتُمۡ فِي شَيۡءٖ فَرُدُّوهُ إِلَى ٱللَّهِ وَٱلرَّسُولِ إِن كُنتُمۡ تُؤۡمِنُونَ بِٱللَّهِ وَٱلۡيَوۡمِ ٱلۡأٓخِرِۚ ذَٰلِكَ خَيۡرٞ وَأَحۡسَنُ تَأۡوِيلًا ٥٩ ﴾ النساء /59.

4) قال تعالى :﴿ بَلۡ كَذَّبُواْ بِمَا لَمۡ يُحِيطُواْ بِعِلۡمِهِۦ وَلَمَّا يَأۡتِهِمۡ تَأۡوِيلُهُۥۚ كَذَٰلِكَ كَذَّبَ ٱلَّذِينَ مِن قَبۡلِهِمۡۖ فَٱنظُرۡ كَيۡفَ كَانَ عَٰقِبَةُ ٱلظَّٰلِمِينَ ٣٩ ﴾ يونس/39.

5) قال تعالى :﴿ وَكَذَٰلِكَ يَجۡتَبِيكَ رَبُّكَ وَيُعَلِّمُكَ مِن تَأۡوِيلِ ٱلۡأَحَادِيثِ وَيُتِمُّ نِعۡمَتَهُۥ عَلَيۡكَ وَعَلَىٰٓ ءَالِ يَعۡقُوبَ كَمَآ أَتَمَّهَا عَلَىٰٓ أَبَوَيۡكَ مِن قَبۡلُ إِبۡرَٰهِيمَ وَإِسۡحَٰقَۚ إِنَّ رَبَّكَ عَلِيمٌ حَكِيمٞ ٦ ﴾يوسف/6.

6) وقال أيضا:﴿وَقَالَ ٱلَّذِي ٱشۡتَرَىٰهُ مِن مِّصۡرَ لِٱمۡرَأَتِهِۦٓ أَكۡرِمِي مَثۡوَىٰهُ عَسَىٰٓ أَن يَنفَعَنَآ أَوۡ نَتَّخِذَهُۥ وَلَدٗاۚ وَكَذَٰلِكَ مَكَّنَّا لِيُوسُفَ فِي ٱلۡأَرۡضِ وَلِنُعَلِّمَهُۥ مِن تَأۡوِيلِ ٱلۡأَحَادِيثِۚ وَٱللَّهُ غَالِبٌ عَلَىٰٓ أَمۡرِهِۦ وَلَٰكِنَّ أَكۡثَرَ ٱلنَّاسِ لَا يَعۡلَمُونَ ٢١ ﴾ يوسف/21.

7) و قال أيضا:﴿ وَدَخَلَ مَعَهُ ٱلسِّجْنَ فَتَيَانِ ۖ قَالَ أَحَدُهُمَآ إِنِّيٓ أَرَىٰنِيٓ أَعْصِرُ خَمْرًا ۖ وَقَالَ ٱلْأٓخَرُ إِنِّيٓ أَرَىٰنِيٓ أَحْمِلُ فَوْقَ رَأْسِي خُبْزًا تَأْكُلُ ٱلطَّيْرُ مِنْهُ ۖ نَبِّئْنَا بِتَأْوِيلِهِۦٓ ۖ إِنَّا نَرَىٰكَ مِنَ ٱلْمُحْسِنِينَ ﴿٣٦﴾ ﴾ يوسف/36.

8) و قال أيضا:﴿ قَالَ لَا يَأْتِيكُمَا طَعَامٌ تُرْزَقَانِهِۦٓ إِلَّا نَبَّأْتُكُمَا بِتَأْوِيلِهِۦ قَبْلَ أَن يَأْتِيَكُمَا ۚ ذَٰلِكُمَا مِمَّا عَلَّمَنِي رَبِّيٓ ۚ إِنِّي تَرَكْتُ مِلَّةَ قَوْمٍ لَّا يُؤْمِنُونَ بِٱللَّهِ وَهُم بِٱلْأٓخِرَةِ هُمْ كَٰفِرُونَ ﴿٣٧﴾ ﴾ يوسف/37.

9) وقال أيضا:﴿ قَالُوٓاْ أَضْغَٰثُ أَحْلَٰمٍ ۖ وَمَا نَحْنُ بِتَأْوِيلِ ٱلْأَحْلَٰمِ بِعَٰلِمِينَ ﴿٤٤﴾ ﴾ يوسف/44.

10) وقال أيضا:﴿ وَقَالَ ٱلَّذِى نَجَا مِنْهُمَا وَٱدَّكَرَ بَعْدَ أُمَّةٍ أَنَا۠ أُنَبِّئُكُم بِتَأْوِيلِهِۦ فَأَرْسِلُونِ ﴿٤٥﴾ ﴾يوسف/45 .

11) وقال أيضا:﴿ وَرَفَعَ أَبَوَيْهِ عَلَى ٱلْعَرْشِ وَخَرُّواْ لَهُۥ سُجَّدًا ۖ وَقَالَ يَٰٓأَبَتِ هَٰذَا تَأْوِيلُ رُءْيَٰىَ مِن قَبْلُ قَدْ جَعَلَهَا رَبِّى حَقًّا ۖ وَقَدْ أَحْسَنَ بِىٓ إِذْ أَخْرَجَنِى مِنَ ٱلسِّجْنِ وَجَآءَ بِكُم مِّنَ ٱلْبَدْوِ مِنۢ بَعْدِ أَن نَّزَغَ ٱلشَّيْطَٰنُ بَيْنِى وَبَيْنَ إِخْوَتِىٓ ۚ إِنَّ رَبِّى لَطِيفٌ لِّمَا يَشَآءُ ۚ إِنَّهُۥ هُوَ ٱلْعَلِيمُ ٱلْحَكِيمُ ﴾ يوسف/100.

12) وقال أيضا:﴿ رَبِّ قَدْ ءَاتَيْتَنِى مِنَ ٱلْمُلْكِ وَعَلَّمْتَنِى مِن تَأْوِيلِ ٱلْأَحَادِيثِ ۚ فَاطِرَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ أَنتَ وَلِىِّۦ فِى ٱلدُّنْيَا وَٱلْأٓخِرَةِ ۖ تَوَفَّنِى مُسْلِمًا وَأَلْحِقْنِى بِٱلصَّٰلِحِينَ ﴿١٠١﴾ ﴾ يوسف/101.

13) قال تعالى:﴿ وَأَوۡفُواْ ٱلۡكَيۡلَ إِذَا كِلۡتُمۡ وَزِنُواْ بِٱلۡقِسۡطَاسِ ٱلۡمُسۡتَقِيمِۚ ذَٰلِكَ خَيۡرٌ وَأَحۡسَنُ تَأۡوِيلًا ﴿٣٥﴾ ﴾ الإسراء/35.

14) قال تعالى:﴿ وَأَمَّا ٱلۡجِدَارُ فَكَانَ لِغُلَٰمَيۡنِ يَتِيمَيۡنِ فِي ٱلۡمَدِينَةِ وَكَانَ تَحۡتَهُۥ كَنزٌ لَّهُمَا وَكَانَ أَبُوهُمَا صَٰلِحًا فَأَرَادَ رَبُّكَ أَن يَبۡلُغَآ أَشُدَّهُمَا وَيَسۡتَخۡرِجَا كَنزَهُمَا رَحۡمَةً مِّن رَّبِّكَۚ وَمَا فَعَلۡتُهُۥ عَنۡ أَمۡرِيۚ ذَٰلِكَ تَأۡوِيلُ مَا لَمۡ تَسۡطِع عَّلَيۡهِ صَبۡرًا ﴿٨٢﴾ ﴾ الكهف/82.

إن المتبع لدلالات لفظة (تأويل) في الآيات السابقة يجدها لا تخرج عن الأمور الخمسة التالية :

1/ تأويله: يعني الأجل في قوله تعالى:{ابتغاء الفتنة و ابتغاء تأويله}(آل عمران7)،أي تأويل مدة انقضاء ملك أمة محمد.

2/ تأويله: يعني العاقبة في قوله تعالى: ﴿ هَلۡ يَنظُرُونَ إِلَّا تَأۡوِيلَهُۥۚ يَوۡمَ يَأۡتِي تَأۡوِيلُهُۥ يَقُولُ ٱلَّذِينَ نَسُوهُ مِن قَبۡلُ قَدۡ جَآءَتۡ رُسُلُ رَبِّنَا بِٱلۡحَقِّ فَهَل لَّنَا مِن شُفَعَآءَ فَيَشۡفَعُواْ لَنَآ أَوۡ نُرَدُّ فَنَعۡمَلَ غَيۡرَ ٱلَّذِي كُنَّا نَعۡمَلُۚ قَدۡ خَسِرُوٓاْ أَنفُسَهُمۡ وَضَلَّ عَنۡهُم مَّا كَانُواْ يَفۡتَرُونَ ﴿٥٣﴾ ﴾ الأعراف:53 .

أي يوم القيامة يأتي عاقبة ما وعد الله في القرآن من الخير و الشر.

3/ تأويل: يعني : تعبير الرؤيا في قوله تعالى:﴿وَكَذَٰلِكَ يَجۡتَبِيكَ رَبُّكَ وَيُعَلِّمُكَ مِن تَأۡوِيلِ ٱلۡأَحَادِيثِ وَيُتِمُّ نِعۡمَتَهُۥ عَلَيۡكَ وَعَلَىٰٓ ءَالِ يَعۡقُوبَ كَمَآ أَتَمَّهَا عَلَىٰٓ أَبَوَيۡكَ مِن قَبۡلُ إِبۡرَٰهِيمَ وَإِسۡحَٰقَۚ إِنَّ رَبَّكَ عَلِيمٌ حَكِيمٞ ﴿٦﴾ ﴾ يوسف:06.

4/ تأويل: يعني التحقيق في قوله تعالى :﴿ وَرَفَعَ أَبَوَيْهِ عَلَى ٱلْعَرْشِ وَخَرُّواْ لَهُۥ سُجَّدًا ۖ وَقَالَ يَٰٓأَبَتِ هَٰذَا تَأْوِيلُ رُءْيَٰىَ مِن قَبْلُ قَدْ جَعَلَهَا رَبِّى حَقًّا ۖ وَقَدْ أَحْسَنَ بِىٓ إِذْ أَخْرَجَنِى مِنَ ٱلسِّجْنِ وَجَآءَ بِكُم مِّنَ ٱلْبَدْوِ مِنۢ بَعْدِ أَن نَّزَغَ ٱلشَّيْطَٰنُ بَيْنِى وَبَيْنَ إِخْوَتِىٓ ۚ إِنَّ رَبِّى لَطِيفٌ لِّمَا يَشَآءُ ۚ إِنَّهُۥ هُوَ ٱلْعَلِيمُ ٱلْحَكِيمُ ﴿١٠٠﴾ ﴾يوسف:100، يعني تحقق رؤياي .

5/ تأويله يعني: ألوانه في قوله تعالى:﴿ قَالَ لَا يَأْتِيكُمَا طَعَامٌ تُرْزَقَانِهِۦٓ إِلَّا نَبَّأْتُكُمَا بِتَأْوِيلِهِۦ قَبْلَ أَن يَأْتِيَكُمَا ۚ ذَٰلِكُمَا مِمَّا عَلَّمَنِى رَبِّىٓ ۚ إِنِّى تَرَكْتُ مِلَّةَ قَوْمٍ لَّا يُؤْمِنُونَ بِٱللَّهِ وَهُم بِٱلْءَاخِرَةِ هُمْ كَٰفِرُونَ ﴿٣٧﴾ ﴾ يوسف:37، أي : ألوان الطعام قبل أن يأتيكما.[1]

وعليه فالتأويل في القرآن هو ما يصير إليه القول أو الفعل من عاقبة وتحقق في عالميْ الغيبِ أو الشهادة.

ثالثا: مفهوم التأويل عند الغرب:

إن التأويل ضارب بجذوره في التاريخ البعيد حيث ظهر عند اليونان باعتباره علما تفسيريا و تقنية في قراءة نصوص الأدب الرسمي و فهمها و إفهامها كما هو الشأن في شعر هوميروس و ملاحمه. و قد ورد مصطلح (هرمنيوطيقا) عند أرسطو (aristote) في العصر اليوناني حيث أطلق على الجزء الثاني من الاورغانون (perihermineias) ويعني: في التأويل. وقد قال بول ريكور (p.ricoeur) إن التأويل عند أرسطو يعني: "أن نقول شيئا عن شيء آخر "[2] .

[1]- ينظر: الأشياء و النظائر في القرآن الكريم، مقاتل بن سليمان ، تح: عبد الله محمود شحاته ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، القاهرة ، 1975، ص 131.

[2]- جدلية الفهم والتفسير في فلسفة بول ريكور، لزهر عقيبي، منشورات الاختلاف ، الجزائر ، ص 20.

فالتأويل هنا ينصب على قول الوجود أو الواقع أي أن نسمي الأشياء بواسطة علامات اللغة، و المقصود المعنى المنطقي للجملة الخبرية التي تمثل الصدق أو الكذب .

أما في العصر الوسيط فقد اهتم التأويل بالنصوص المقدسة (exégèse) و خاصة العهد القديم .

وبمضي عدة قرون وضع أوريجان (Origène) نظرية تقوم على إمكانية تأويل النص الواحد من نواح أربعة :

- المعنى التاريخي (الحرفي) littéral و يدرك بالدراسات التاريخية.
- المعنى المجازي allégorique و الذي يدل على تعاليم الكنيسة و عقائدها.
- المعنى الأخلاقي moral و هو موجه إلى تهذيب سلوك الإنسان المؤمن .
- المعنى الصوفي (الروحي) anagogique و يكشف عن تلك الحقائق الماورائية[1].

و قد كان لتلك النظرية تمهيد لظهور عدة آراء و نظريات يمكن أن نوجزها في ما يلي:

1) **فريدريك شلا ير ماخر** Schleiermacher (1768م-1834م):

يعد المؤسس و الأب الروحي للهرمنيوطيقا الحديثة و الفلسفية، و قد بنا تصوره على مقولة الفهم (la compréhension). و عليه أصبحت الهرمنيوطيقا تقنية في الفهم[2]. و قد سعى إلى تأسيس هرمنيوطيقا عامة تعنى بالقواعد و القوانين للفهم تكون كلية وشاملة . كما أنشأ ما سمي بالدائرة الهرمنيوطيقية و التي تعني فهم الكل انطلاقا من الجزء و فهم الجزء انطلاقا من الكل .

2) **ولهلم ديلتاي** (Dilthey) (1833م-1911م):

---

[1] ينظر : مفهوم الهرمنيوطيقا ، الأصول الغربية والثقافة العربية، الحبيب بو عبد الله ،مجلة فصول ، القاهرة ،عدد 65، 2004، ص168.

[2] المرجع نفسه ، ص 169

ميز دلتاي بين نوعين من العلوم ، العلوم الصحيحة أو التجريبية و بين العلوم الإنسانية أو الروحية و ذلك على مستوى المنهج و الموضوع ، فإذا كان موضوع العلوم الصحيحة هو أشياء العالم ، فان موضوع العلوم الإنسانية موضوعها الإنسان في حد ذاته ، و منهج العلوم التجريبية هو التفسير ، بينما العلوم الإنسانية هو الفهم، حيث أصبح التأويل يدخل" في إشكالية فهم الإنسان بالإنسان" [1].

3 -هانز جورج جادامير h.g.gadamar (1900م-م2002):

أصبح التأويل عند جادامير يتخذ طابعا فلسفيا انطولوجيا وجهه إلى محاولة تفسير شروط إمكانات الفهم بصورة عامة ، فهو يحدد علاقة المؤول بالنص يقول : "لا يجادل المؤول و بحضور نص ما تطبيق معيار عام لحالة خاصة ، وإنما ينصب اهتمامه على الكشف عن دلالة أصلية تماما متوارية في المكتوب المراد معالجته "[2].

فالفهم عنده هو خلاصة كل من الحكم المسبق و مفهوم التراث و انصهار الآفاق.

.

4-بول ريكور p.ricoeur :

وضع ريكور هرمنيوطيقا جديدة تهتم بعلم قواعد التفسير، ورأى أن مهمة الهرمنيوطيقا هي السماح لنص معين بأن يدل قدر المستطاع، فالنص عنده عبارة عن رموز, وهذا الرمز يحمل معنى أوليا وآخر ثانويا, فالدلالة الرمزية:" مشكلة بحيث لا نرى منها إلا الدلالة الثانوية عن طريق الدلالة الأولية, حيث تكون هذه الدلالة الثانوية الوسيلة الوحيدة للدنو من فائض المعنى ,والدلالة الأولية هي التي تعطي الدلالة الثانوية بصفتها معنى المعنى"[3].

---

[1] - المرجع السابق، ص171 .

[2] -التأويل عند فلاسفة المسلمين ، ابن رشد ، أنموذجا ، ص ،43.

[3] - المرجع نفسه ،ص 43.

فهرمنيوطيقا ريكور هي فلسفة لفهم الذات في العالم عن طريق تلك الثقافات والرموز والنصوص , فهناك صراع دائم بين التأويلات إلى حد التعارض والتنازع[1].

ونستنتج مما تقدم أن تعريف الهرمنيوطيقا يختلف عبر التاريخ الطويل, وكذلك عند مؤسسيها ورموزها ابتداء من شلايرماخر وديلتاي وغادامير مرورا ببول ريكور، حيث بقي المفهوم مفتوحا على الجديد ويتوسع باستمرار.

وكذلك الأمر عند العرب المحدثين وكثرة ترجماتهم للمصطلح الأجنبي (hermeneutique), فعز الدين إسماعيل يترجمه بعلم الفهم والتفسير, بينما خالد التوزاني والجيلالي الكديه يترجمانه بعلم الفهم والتأويل, وكذلك فعل عيسى علي الكاعوب بقوله علم التأويل وعلم التفسير, أما محمد شوقي الزين فيترجمه بفن التأويل, وكذلك نصر حامد أبو زيد الذي ترجمه إلى نظرية التفسير[2].

رابعا : مفهوم الدلالة:

ا – عند العرب:

مفهوم الدلالة لغة: ذكر ابن فارس (395ه) في معجمه تعريفا للدلالة بقوله:" الدال واللام أصلان أحدهما إبانة الشيء بأمارة تتعلمها، والآخر اضطراب في الشيء. قال أبو عبيد: الدال قريب المعنى من الهدي، وهما من السكينة والوقار في الهيئة والمنظر والشمائل وغير ذلك"[3].

أما ابن منظور (711ه) فيقول: "دله على الشيء يدله دلا ودللته فاندل :سدده إليه ،ودللته فاندل ...والدليل : مايستدل به، والدليل: الدال. وقد دله على الطريق يدله دَلالة، ودِلالة، ودُلولة، والفتح أعلى. والدليل والدليلي: الذي يدلك. وجمع الدليل: أدلة، وأدلاء،

-[1]اشكالية ثنائية المعنى، بول ريكور، ت: فريال جبوري غزول، دار قرطبة للطباعة والنشر، الدار البيضاء،1993، ط2، ص 139.

-[2]- ينظر: جدلية الفهم والتفسير في فلسفة بول ريكور، لزهر عقيبي، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط1، 2012 ،ص43.

[3] -مقاييس اللغة، ابن فارس، ج2 ص ص259،260.

والاسم : الدَلالة والدِلالة بالكسر والفتح. ودللت بهذا الطريق :عرفته. ودللت به أدل دلالة، وأدللت بالطريق إدلالا"[1].

وقال الفيروز ابادي(817ه):" ودله عليه دلالة ويثلث ودلولة فاندل : سدده إليه ،والدليلي كخليفي الدلالة أو علم الدليل بها ورسوخه"[2].

وقال الراغب (565ه) : " الدلالة : ما يتوصل به إلى معرفة الشيء كدلالة الألفاظ على المعنى ، ودلالة الإشارات ، والرموز ، والكتابة ، والعقود في الحساب ، وسواء كان ذلك بقصد كمن يرى حركة إنسان فيعلم أنه حي ، قال تعالى :﴿ فَلَمَّا قَضَيْنَا عَلَيْهِ ٱلْمَوْتَ مَا دَلَّهُمْ عَلَىٰ مَوْتِهِۦٓ إِلَّا دَآبَّةُ ٱلْأَرْضِ تَأْكُلُ مِنسَأَتَهُۥ ۖ فَلَمَّا خَرَّ تَبَيَّنَتِ ٱلْجِنُّ أَن لَّوْ كَانُوا۟ يَعْلَمُونَ ٱلْغَيْبَ مَا لَبِثُوا۟ فِى ٱلْعَذَابِ ٱلْمُهِينِ ﴿١٤﴾ ﴾ سبأ / 14"[3].

ونستنتج من التعريفات السابقة ما يلي :

- أن كلمة (دلالة) مثلثة الفاء ، حيث ذكر الفيروزابادي أنها مثلثة ، و ذكر آخرون أنها تفتح و تكسر و أن الفتح أولى .
- أن الدل ، والدليل ، و الدلالة تطلق و يراد بها معنى واحد هو الإبانة و التسديد، أي أن المعنى (العام) لكلمة دلالة هو الإبانة أو التسديد بالأمارة ، أو بأي علامة أخرى لفظية ، أو غير لفظية .

المفهوم الاصطلاحي للدلالة في التراث العربي :

حد الدلالة المنطقي الشائع استعماله عند أهل الميزان و الأصول و العربية والمناظرة كما يقول السيد الشريف الجرجاني(740-816ه) :"الدلالة هي كون الشيء

1 - اللسان ، ابن منظور ، مادة (دلل).

2 - القاموس المحيط ، الفيروزابادي ، مادة (دلل).

3 - المفردات في غريب القرآن ، الراغب ، ص ص 246، 247.

بحالة يلزم من العلم به العلم بشيء آخر ،والشيء الأول هو الدال ، و الثاني هو المدلول"[1].

و نقل الزركشي (794ه) عن ابن سينا (428ه) أن الدلالة:" هي نفس الفهم"[2]. ويعرّفها الزركشي بأنها: "كون اللفظ بحيث إذا أطلق فهم منه من كان عالما بوضعه له}[3].

أما الأصفهاني (749ه) فيعرف دلالة اللفظ بقوله :"اعلم أن دلالة اللفظ عبارة عن كونه بحيث إذا سمع أو تخيل ، لاحظت النفس معناه "[4].

أما ابن حزم (456ه)فيرى أن " الدلالة هي فعل الدليل"[5] .

وخلاصة ما تقدم أن الدلالة هي استعمال الدال لبيان المراد من المتكلم للوصول إلى السامع.

أنواع الدلالة: بالعودة إلى العلماء الذين تناولوا الدلالة على اختلاف تخصصاتهم واتجاهاتهم نجد أنهم قسموا الدلالة عدة أقسام ، وسنعرض بعضا من هذه التقسيمات.

-**المناطقة** : اختار هذا التقسيم كل من الزركشي والتهانوي والشريف الجرجاني.[6]

---

[1] -التعريفات، الجرجاني، مكتبة مصطفى البابي الحلبي،القاهرة،1938،ص215.

[2] - البحر المحيط في أصول الفقه ،ص 2/360.

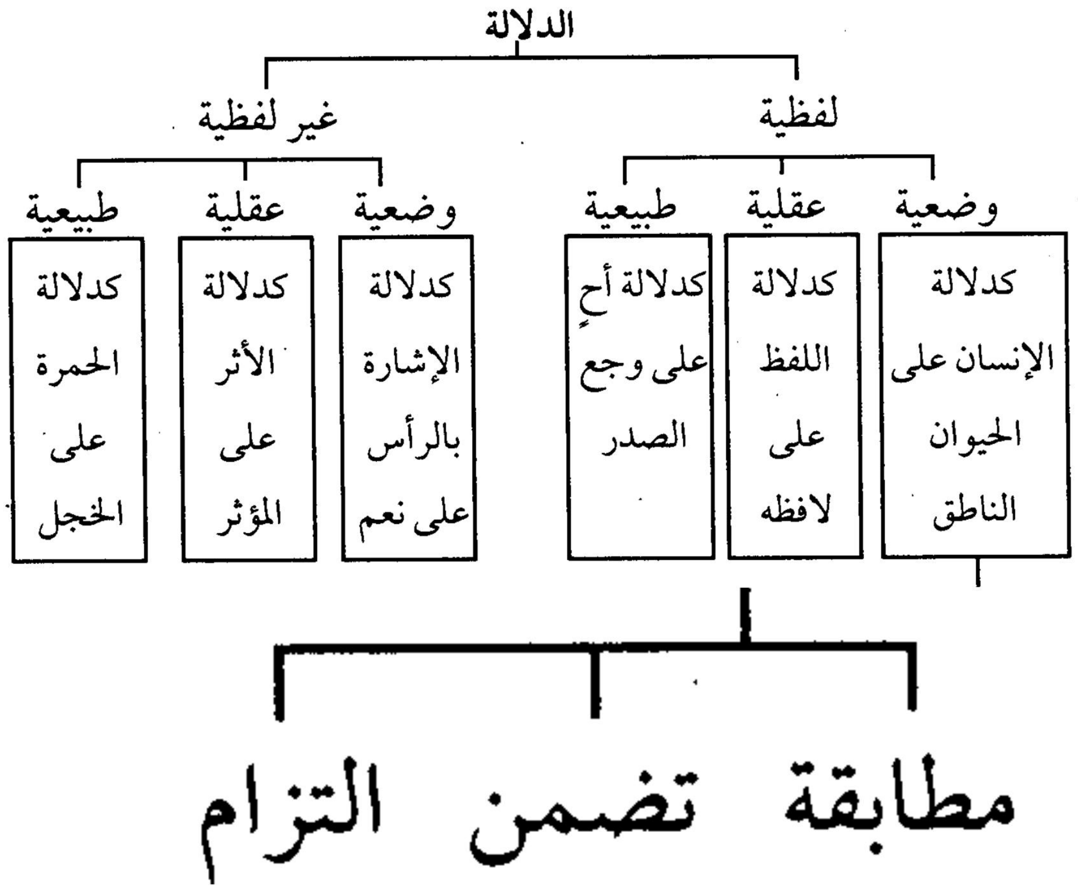
[3] - المصدر نفسه ص 2/36.

[4] - بيان المختصر (شرح مختصر ابن الحاجب)، ج1 ، ص154.

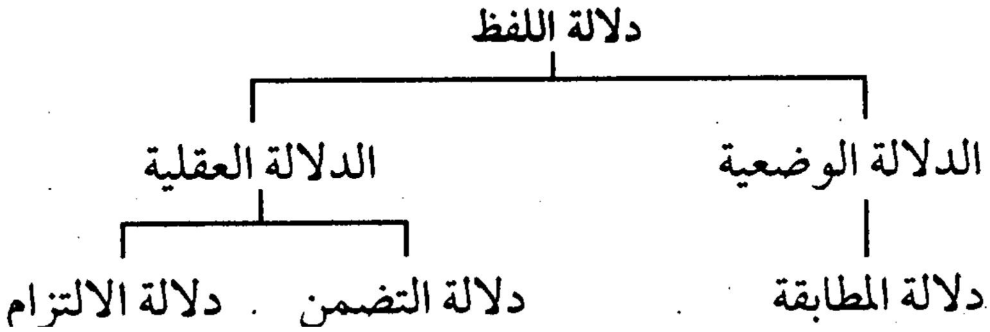
[5] - الإحكام (ابن حزم) ،ص 1/39 .

[6] - ينظر : كشاف اصطلاحات الفنون،37/2.

ويمكن وضع المخطط التالي لتوضيح تلك الأقسام[1]:



2 – **البلاغيون:** وقد ذهب إلى هذا التقسيم كل من السكاكي والخطيب القزويني والرازي من علماء الأصول[2] ،من خلال تقسيمهم الدلالة اللفظية على النحو التالي:



[1] - ينظر: دلالة السياق ، ردة الله الطلحي ، جامعة أم القرى ، مكة المكرمة، ط1، 1424ه ،ص 32.

[2] - ينظر: مفتاح العلوم ، السكاكي، ص 556

3- **النحاة** :أما ابن جني (392ه) فقد أفرد في كتابه (الخصائص) بابين للدلالة أطلق على الباب الأول اسم **إمساس الألفاظ أشباه المعاني**: هو محاكاة الألفاظ لمعانيها و قد بين أنواع هذه المحاكاة:

أ- محاكاة الصوت: كتسمية الأشياء بأصواتها مثل البط لصوته ، وغاق للغراب لصوته.

ب- محاكاة طبيعة الأحداث والأشياء : جعل أصوات الحروف على سمت الأحداث المعبر عنها نحو: خضم وقضم, فالخضم لأقل الرطب, والقضم لأقل اليابس كالشعير ونحوه, فاختاروا الخاء لرخاوتها للرطب والقاف لصلابتها لليابس حذوا لمسموع الأصوات على محسوس الأحداث.

ج- محاكاة الحركة: يرى أن المصادر التي جاءت على وزن(فعلان) تدل على الحركة والاضطراب نحو: الغليان, الغثيان, فقابلوا بتوالي حركات المثال توالي حركات الأفعال.

د- محاكاة قوة الأحداث أو كثرتها: وذلك أنهم جعلوا تكرير العين في المثال(أي البناء) دليلا لتكرير الفعل نحو: كسر وقطع, وفتح وغلق, فأقوى اللفظ ينبغي أن يقابل به قوة الفعل، والعين أقوى من الفاء واللام، لأنها واسطة لهما[1].

ه-محاكاة ترتيب الحدث: نحو قولهم :(بحث) فالباء لغلظها تشبه بصوتها خفقة الكف على الأرض والحاء تشبه مخالب الأسد وبراثن الذئب إذا غارت في الأرض ، و(الثاء) للنفث وبث التراب.[2]

أما ا لباب الثاني فسماه : **تصاقب الألفاظ لتصاقب المعاني** : أي تقارب الحروف لتقارب المعاني من ذلك: أز وهز بمعنى الإزعاج والقلق ، فالهمزة أخت الهاء وهي أقوى منها. والتصاقب أنواع :

- تصاقب حرف لحرف: نحو: . جرف وجلف ، يقال جلفت القلم أي أزلت جلفته

[1] -ينظر: الخصائص ، ابن جني ، ج2، 149-151.

[2] - المصدر نفسه ، ص158.

- تصاقب حرفين لحرفين : نحو :سحل وصهل، فالصاد أخت السين لأنهما حرفا صفير والحاء والهاء حلقيا.

- تصاقب الحروف الثلاثة: نحو :صهل وزأر فالصاد والزاي من أصوات الصفير، والهاء والهمزة حلقيان ، واللام والراء ذولقيان[1] .

ب -الدلالة عند الغرب :

ظهر علم الدلالة عند الغرب على يد الفرنسي(m.breal ميشال بريا ل) (ت 1883م) في مقال له بعنوان (مقال في علم الدلالة). ومصطلح (semantique) مشتق من الكلمة اليونانية(sémantiké) مذكره (sémantukos) أي: يعني يدل ، ومصدره كلمة séma أي إشارة .[2]

إضافة إلى ما تقدم فقد ظهرت عدة محاولات في هذا المجال، منها كتاب (معنى المعنى) meaning of mining الذي ألفه(ريتشاردز و أوجدن) Richards and ogden و قد نشر لأول مرة سنة 1923 و كان مهما في لفت أنظار العلماء إلى أهمية دراسة المعنى، و هذا الأخير عند (ريتشاردز و أوجدن) يعود إلى عناصر أربعة هي : القصد و القيمة و المدلول عليه ، و الانفعال أو العاطفة.[3]

وقد اختلفت تعريفات الدلالة انطلاقا من دروس (فرديناند دي سوسير) و الذي يعتبر الدلالة العلاقة التي تربط بين الدال و المدلول داخل العلامة اللسانية ، أما عند بنفنيست (benvéniste) في كتابه (مشكلات اللسانيات العامة) فيرى أن الدلالة يجب أن تنبع من طبيعة اللغة و خصائصها و مجاريها ، فاللغة دلالة أو لا تكون.[4]

---

[1]- المصدر نفسه،149.

[2] - علم الدلالة العربي ، النظري والتطبيق ، فايز الداي ، دار الفكر ، دمشق ، سوريا ،ط2 ، 1996 ، ص06

[3] - ينظر : علم الدلالة دراسة و تطبيق ، نور الهدى لوشن ، المكتبة الجامعي الحديث ، الاسكندرية ، مصر ،2006، ص 48.

[4]- المرجع نفسه، ص 32 49.

و عليه فقد عرف علم الدلالة تعريفات كثيرة منها :دراسة معاني الكلمات أو علم أو نظرية الدلالة، أو أنه فرع من اللسانيات و كادوا يتفقون على أنه دراسة المعنى[1].

خامسا- النص الصوفي :

قبل الحديث عن النص الصوفي لابد من التعرض إلى مفهوم كل من النص والخطاب-عند العرب والغرب - والذي تتعدد تعريفاته حسب المعايير و المداخل والمنطلقات، و لنبدأ بالتعريف اللغوي.

أ-النص لغة:

تتعدد المعاني اللغوية لمادة (نصص) في لسان العرب " فالنص: رفعك الشيء، و نص الحديث ينص نصا: رفعه ، وكل ما أظهر فقد نص "[2] . و منه المنصة : ما تظهر عليه العروس لترى و يبدو أن معنى الظهور هو الغالب على معنى النص.

ب-النص اصطلاحا :

عند الأصوليين فهو "الظاهر البالغ في ظهور دلالته إلى حيث لا يقبل التأويل "[3] .

وهذا التعريف يقترب مما نجده عند الكلاميين إذ النص عندهم : " هو اللفظ الذي لايحتمل غير ما فهم منه) وهو أيضا: " اللفظ المفيد الذي لايحتمل غير المقصود"[4]. وجاء في التعريفات للشريف الجرجاني(ت816ه):" أنه ما لايحتمل إلا معنى واحدا وقيل ما لايحتمل التأويل"[5].

1- المرجع نفسه، ص 34 .

2- لسان العرب ،ابن المنظور ،مادة (نصص) ،طبعة دار المعارف ، مصر.

3 - المعنى القرآني بين التفسير و التأويل ، عباس أمير، ص 126.

4 - المرجع نفسه ، ص 127.

5 - التعريفات ، الشريف الجرجاني ،مكتبة لبنان ، 1985 ، ص310.

ويمكن أن نستخلص مما تقدم أن النص هو ما يرتفع أو يظهر إما كحدث كلامي من خلال الصوت المسموع أو إنتاج خطي تبرزه الكتابة.

ج- الخطاب لغة:

ورد في لسان العرب لابن منظور(ت711ه) قوله :" الخطاب والمخاطبة مراجعة الكلام ، وقد خاطبه بالكلام مخاطبة وخطابا، وهما يتخاطبان"[1]. ويقول أيضا : " الخطب الشأن أو الأمر الذي يقع فيه المخاطبة والشأن والحال"[2].

وأما الجوهري (393ه) فيقول : " وخطبت على المنبر خطبة بالضم ، وخاطبه بالكلام مخاطبة وخطابا"[3].

فالفعل خطب هنا بمعنى الأمر والشأن والحال وكذلك مراجعة الكلام.

د-الخطاب اصطلاحا:

ليس من السهل إعطاء تعريف محدد للخطاب إذ يعرفه كل واحد من وجهة نظره الخاصة، فالزمخشري (538ه) يعرفه: " إنه البين من الكلام، الملخص، الذي يتبينه من يخاطب به ولا يلتبس عليه"[4].

ويعرفه فخر الدين الرازي (606ه): "الخطاب يجب حمله على المعنى الشرعي ثم العرفي ، ثم المعنى اللغوي الحقيقي ثم المجاز"[5].

---

1 - لسان العرب ، ابن منظور ، مادة (خطب). ص 241.

2 - المصدر نفسه ، ص 241.

3، -الصحاح ، الجوهري ، ص 327.مادة(خطب).

4 -الكشاف ، الزمخشري ،دار الفكر ، بيروت ، لبنان ،ط1 ، 1977 ،ص81.

5 - المحصول في علم الأصول ، الفخر الرازي ،تح : محمد عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية ،لبنان ،ط1 ،1999 ،ص156.

ويرى ابن عربي (638ه) في تفسيره " وفصل الفصاحة المبينة للأحكام، أي الحكمة النظرية والعملية والشريعة ، وفصل الخطاب هو المفصول المبين من الكلام المتعلق بالأحكام"[1].

وأما أبو البقاء الكفوي فيقول :" الخطاب : اللفظ المتواضع عليه المقصود به إفهام من هو متهيء لفهمه...فالخطاب إما الكلام اللفظي أو الكلام النفسي الموجه نحو الغير للإفهام"[2]. وعليه فالخطاب له مفهوم واسع فهو كل تلفظ يفترض متكلما وسامعا والغرض تأثير الأول في الثاني بطريقة معينة.

ه -مفهوم النص والخطاب عند الغرب:

تأتي كلمة (نص) text،texte منtextus بمعنى النسج المشتقة بدورها من texere بمعنى نسج.[3]

وتختلف وجهات نظر الغربيين إزاء النص فمنهم من يعرفه (تودوروف) النص نظام تضميني نستطيع التمييز بين مكوناته على ثلاثة أوجه: ملفوظي ، ونحوي ، ودلالي وهو يوازي النظام اللغوي ويتداخل معه وأما (رولان بارت) فيرى :" أن النص نسيج كلمات منسقة في تأليف معين ، بحيث يفرض شكلا يكون على قدر المستطاع ثابتا ووحيدا"[4].

[1] - تفسير القرآن الكريم ، ابن عربي ،تح : مصطفى غالب، دار الأندلس للنشر والتوزيع ، بيروت ، لبنان ،م2 ،ط2 ،1978، ص389.

[2] - الكليات ، الكفوي ، القسم الثاني ، تح ،عدنان درويش ، محمد المصري، منشورات وزارة الثقافة ،دمشق، سوريا ،1982، ص286.

[3] - ينظر :تحليل الخطاب الأدبي، عبد القادر شرشار، ص 19.

[4] - النص والأسلوبية بين النظرية والتطبيق، عدنان بن ذريل، منشورات اتحاد الكتاب العرب، 2000، ص15.

وترى (جوليا كرستيفا) أن النص: " جهاز عبر لساني يعيد توزيع نظام اللسان بواسطة الربط بين كلام تواصلي يهدف إلى الإخبار المباشر، وبين أنماط عديدة من الملفوظات السابقة عليه أو المتزامنة معه ، فالنص إذن إنتاجية"[1].

وفريق آخر يربطه بفعل الكتابة ،(فبول ريكور) يرى أن" النص كل خطاب تم تثبيته بواسطة الكتابة"[2].

أما هيلمسليف فيعرفه: " ليعد نسقا ذا دلالة"[3].

وأما مايتعلق **بالخطاب** فإن جذوره تعود إلى أفلاطون حيث يصبح الخطاب مساويا للعقل (لوغوس) ، كما يرجع بعض الدارسين مفهوم الخطاب إلى اللساني (دو سوسير) الذي ميز بين اللغة والكلام، ويرى(رولان بارت). أن الخطاب يتحقق من خلال الجملة قائلا :" إن الجملة في اللسانيات هي الوحدة الأخيرة في اللغة وهذا يعني أن الخطاب لا يوجد إلا في الجملة لأن الجملة هي القسم الأصغر الذي يمثل بجدارة كمال الخطاب"[4].

وأما (هاريس) فيرى أن الخطاب هو: " ملفوظ طويل ، أو متتالية من الجمل"[5].

و-**التناص**:

ويندرج هذا الأمر عند مسمى التناص، أو التناصية أو النصوصية، أو التعالق النصي، أو تداخل النصوص، أو الحوارية، أو النص الغائب[6] .

---

[1] - المرجع نفسه، ص18.

[2] -المرجع السابق ص 218.

[3]. - العلاماتية وعلم النص ، تزيفيتان تودوروف، ت: منذر عياشي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب ،ط1، 2004، ص110.

[4]-. - الخطاب والخطاب الأدبي وثورته اللغوية على ضوء اللسانيات وعلم النص، مجلة اللغة ولأدب، عدد12 ديسمبر1997، ص162.

[5] - المرجع نفسه ، ص 328.

[6] - ينظر: آفاق التناصية المفهوم والمنظور، عبد الواحد لؤلؤة، ترجمة: محمد البقاعي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1998، ص 60.

فالنص ليس له وجود مستقل، بل يظهر داخل عالم أدبي تتخلله مؤلفات وجدت من قبل. ولذلك فهو إجراء لا بد منه لفهم كثير من النصوص التي تتقاطع ويحدث حوار فيما بينها.

إن أي نص ينتجه صاحبه يسعى إلى تحقيق الفرادة، والتمرد على المألوف، وفي الوقت نفسه يتمثل عدةَ نصوص سابقة، يلتقي بها ويتقاطع معها " ففي فضاء نص معين تتقاطع وتتنافى ملفوظات عديدة مقتطعة من نصوص أخرى"[1].

ويرى سعيد يقطين " أن النص ينتج ضمن بنية نصية سابقة، فهو يتعالق بها ويتفاعل معها، تحويلا أو تضمينا أو خرقا، وبمختلف الأشكال التي تتم بها هذه التفاعلات"[2].

ويقوم التناص على عدة أشكال، فقد يقوم على التماثل، أو التقاطع، أو التفارق، أو التناقض، أو الامتصاص، أو التفاعل[3].

فكل نص جديد له روابط قربى مع نصوص قديمة، ثم يصير النص الجديد هو الآخر مولدا لنصوص أخرى.

ز- مفهوم التصوف:

اختلف الباحثون في تحديد مفهوم التصوف ، بسبب عدم تحديد اللفظ نفسه واشتقاقه اللغوي فمنهم من ينسبه إلى الصوف لأن المتقدمين من السلف كان لباسهم **الصوف**، كما كان الأنبياء والصالحون يلبسونه ،لأنه مظهر التخشن والتقشف والتذلل والحاجة. قال الحسن البصري:" لقد أدركت سبعين بدريا ما كان لباسهم إلا الصوف"[4]. ومنهم من يرى نسبتهم إلى **صوفة**، وهو رجل انقطع إلى طاعة الله عند بيته الحرام، واسمه "الغوث بن مرة" حيث ولدت أمه بنات فآلت على نفسها إن ولدت غلاما لأعبدنه للبيت. فولدت الغوث

[1] - علم النص، جوليا كرستيفا، ترجمة: فريد الزاهي ، مراجعة: عبد الجليل ناظم، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، المغرب، ط1، 1991، ص 21.

[2] - تحليل الخطاب الروائي، سعيد يقطين، ص 52.

[3] - ينظر: المدخل اللغوي في نقد الشعر، مصطفى السعدني، منشأة المعارف، الإسكندرية، د ط، 1987، ص 22.

[4] -التصوف المنشأ والمصادر، إحسان إلهي ظهير ، ص22.

بن مرة وربطته إلى الكعبة فأصابه الحر، فمرت به وقد سقط واسترخى فقالت: ما صار ابني إلا صوفة[1]. ورأي آخر يرى نسبتهم إلى **الصفة** وهم الفقراء الذين كانوا يقيمون في مسجد رسور الله –صلى الله عليه وسلم- وكان يحبهم ويعطف عليهم ومنهم :صهيب بن سنان ، وبلال بن رباح ،وعبد الله بن أم مكتوم.[2] وهناك من يرى أن التصوف منسوب إلى الصفاء أي من صفو القلب وطهارته الظاهرة والباطنة[3].

وفريق آخر يرى النسبة إلى سوفيا اليونانية والتي تعني الحكمة على اعتبار أن العرب كانوا على اتصال بالفلسفة اليونانية. وعلى الرغم من تعدد التعريفات اللغوية إلا أن الراجح هو نسبتهم إلى الصوف وهذا مالرتضاه كثير من المتصوفة أنفسهم كالسراج الطوسي في كتابه(اللمع في التصوف) وابن الجوزي وابن تيمية، ويؤيد ذلك ابن خلدون وآخرون.[4]

وأما من الناحية **الاصطلاحية** فقد اختلف فيه كثيرا وسنورد بعض التعريفات كأنموذج لذلك ، منها ما أورده معروف الكرخي (200ه) بأن التصوف: "الأخذ بالحقائق واليأس مما في أيدي الخلائق" .

وقال بشر الحافي(227ه) فقال : " الصوفي من صفا قلبه لله ".

وقال أبو تراب النخشبي (245ه) التصوف :" الصوفي لايكدره شيء ويصفو به كل شيء".

و أما سهل بن عبد الله التستري (283ه) فيرى : " التصوف قلة الطعام والسكون الى الله والفرار من الناس" .

ويرى الجنيد: " التصوف هو أن يميتك الحق عنك ويحييك به ".[5]

---

[1] - ينظر : السيرة النبوية لابن هشام ،ج1 ، ص55.

[2] - ينظر :التصوف ماله وما عليه ،يس رشدي ،لإسكندرية ، مصر ،دت،ص 12 ،ا

[3] - ينظر :التصوف الإسلامي في الأدب والأخلاق، زكي مبارك، ص48.

[4] - ينظر :اللمع في التصوف ،السراج الطوسي ، طبعة دار الكتب الحديثة ، القاهرة ، مصر ،1960 ،ص41.

[5] -ينظر : التصوف الإسلامي ،فيصل بدير عون ، ص ص 19 ، 20.

مما تقدم من التعريفات السابقة يمكن القول أن التصوف علاقة روحية بين الإنسان وربه واتخاذ موقف معين من الحياة ، فهي حركة بدأت زهدا وورعا ثم أصبحت نظاما شديدا في العبادة ،ثم نظاما عقليا بعيدا عن مجراها الأول وعن الإسلام في كثير من أوجهها المتطرفة أدت الى الشطح والقول على الله بغير علم مثل الحلول ولاتحاد.

سادسا- حياة ا بن عربي:

لا نريد أن نطيل الخوض في حياة ابن عربي لأن ذلك ليس من شأن البحث ، ولكننا سنسلط الضوء على أهم مراحل حياته. هو محمد بن علي بن محمد بن أحمد بن عبد الله الحاتمي من ولد عبد الله بن حاتم أخي عدي بن حاتم من قبيلة طي ، يكنى أبا بكر ولقبه محي الدين ويعرف بالحاتمي وبابن عربي والشخ الأكبر[1]. ولد يوم الإثنين السابع عشر من رمضان سنة 560ه الموافق ل :07/28/ 1165م في مدينة مرسية بالأندلس ، انتقل ابن عربي مع أبيه من مسقط رأسه إلى إشبيلية وعمره ثمان سنوات. نشأ ابن عربي في وسط عائلي متدين ، فخاله زاهد يقيم الليل ، فتأثر به وسلك مسلك الصوفية وعمره لم يتجاوز العشرين من العمر[2]. أما عن سبب تصوفه –كما ذكره هو نفسه – رؤية رأتها زوجته حيث قال : " حدثتني المرأة الصالحة مريم بنت محمد بن عبدون بن عبد الرحمان البيجائي قالت: رأيت شخصا كان يتعاهدني في وقائعي، وما رأيت له شخصا قط في عالم الحس ، فقال لها : أتقصدين الطريق ؟ قالت: فقلت له: إي والله أقصد الطريق، ولكن لا أدري بماذا ؟ قالت ، فقال لي : بخمسة وهي : التوكل ، واليقين ، والصبر ، والعزيمة ، والصدق.فعرضت رؤياها علي ، فقلت لها: هذا هو مذهب القوم "[3].

[1] - ينظر : الخيال الخلاق في تصوف ابن عربي ، هنري كوربان ، ص 43، ورسائل ابن عربي ص03 ، وابن عربي حياته ومذهبه ، آسين بلاثيوس، ص05 ، والفتوحات المكية ، ابن عربي ، ج4 ، ص264.

[2] - ينظر ابن عربي ومولد لغة جديدة ، سعاد الحكيم ، ص 13.

[3] - الفتوحات المكية ، ابن عربي ،قرأه وقدم له نواف الجراح، دار صادر ، بيروت ، لبنان ،ط1 ، 2004 ،ج3 ، ص 23.

وقد ارتحل ابن عربي كثيرا وطاف في كثير من البلدان فمن إشبيلية إلى فاس بالمغرب فبجاية فتونس وبعدها مصر فمكة فالعراق وأخيرا استقر به المقام في دمشق سنة620ه وبقي فيها إلى أن توفي سنة 638ه ودفن بجبل قاسيون[1].

ترك ابن عربي مؤلفات عديدة اختلف في عددها فمنهم من عدها مائتين وتسعة وثمانين كتابا ورسالة أو خمسمائة كتاب ورسالة على حد قول عبد الرحمان الجامي ، أو أربعمائة كتاب على ما يقول الشعراني، وأشهر هذه الكتب : الفتوحات المكية الذي قسمه إلى ستة فصول كل فصل يستمد من اسم إلهي، و560 بابا وهي موسوعة كبيرة في التصوف. وكذلك كتاب : فصوص الحكم المقسم إلى 27 فصا، وكتب أخرى منها : التجليات الإلهية ، مشاهد الأسرار القدسية ، وديوان المعارف الإلهية ، وترجمان الأشواق وهو شعر، والإسراء إلى المقام الأسرى ، وكتاب عنقاء مغرب....[2].

[1] - ينظر : نفح الطيب من غصن الأندلس الرطيب ،المقري ، دار المابوني ، (د ط) 1949، ص 361.

[2] - ينظر : بحوث حول كتب ومفاهيم الشيخ الأكبر محي الدين بن عربي، عبد الباقي مفتاح ، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط1، 2011 ، ص 22.

الفصل الأول

الفصل الأول

مظاهر التأويل عند ابن عربي

أولا- الظاهر والباطن
ثانيا- التأويل الممدوح
ثالثا -التأويل المذموم

أولا- الظاهر والباطن:

ورد لفظا الظاهر والباطن في القرآن الكريم في آيات متفرقة منها قوله تعالى:

﴿ قُلْ تَعَالَوْا أَتْلُ مَا حَرَّمَ رَبُّكُمْ عَلَيْكُمْ ۖ أَلَّا تُشْرِكُوا بِهِ شَيْئًا ۖ وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا ۖ وَلَا تَقْتُلُوا أَوْلَادَكُم مِّنْ إِمْلَاقٍ ۖ نَّحْنُ نَرْزُقُكُمْ وَإِيَّاهُمْ ۖ وَلَا تَقْرَبُوا الْفَوَاحِشَ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَمَا بَطَنَ ۖ وَلَا تَقْتُلُوا النَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ اللَّهُ إِلَّا بِالْحَقِّ ۚ ذَٰلِكُمْ وَصَّاكُم بِهِ لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ ﴿١٥١﴾ ﴾ الأنعام: 51 .

وقوله تعالى:﴿قُلْ إِنَّمَا حَرَّمَ رَبِّيَ الْفَوَاحِشَ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَمَا بَطَنَ وَالْإِثْمَ وَالْبَغْيَ بِغَيْرِ الْحَقِّ وَأَن تُشْرِكُوا بِاللَّهِ مَا لَمْ يُنَزِّلْ بِهِ سُلْطَانًا وَأَن تَقُولُوا عَلَى اللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ ﴿٣٣﴾ ﴾ الأعراف: 33

وقوله تعالى : ﴿هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ ۖ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ ﴿٣﴾﴾ الحديد: 3 .

وقال تعالى : ﴿ وَذَرُوا ظَاهِرَ الْإِثْمِ وَبَاطِنَهُ ۚ إِنَّ الَّذِينَ يَكْسِبُونَ الْإِثْمَ سَيُجْزَوْنَ بِمَا كَانُوا يَقْتَرِفُونَ ﴿١٢٠﴾ ﴾ الأنعام:120.

وقوله تعالى :﴿يَوْمَ يَقُولُ الْمُنَافِقُونَ وَالْمُنَافِقَاتُ لِلَّذِينَ آمَنُوا انظُرُونَا نَقْتَبِسْ مِن نُّورِكُمْ قِيلَ ارْجِعُوا وَرَاءَكُمْ فَالْتَمِسُوا نُورًا فَضُرِبَ بَيْنَهُم بِسُورٍ لَّهُ بَابٌ بَاطِنُهُ فِيهِ الرَّحْمَةُ وَظَاهِرُهُ مِن قِبَلِهِ الْعَذَابُ ﴿١٣﴾ ﴾ الحديد: 13.

وقوله تعالى: ﴿أَلَمْ تَرَوْاْ أَنَّ ٱللَّهَ سَخَّرَ لَكُم مَّا فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَمَا فِي ٱلْأَرْضِ وَأَسْبَغَ عَلَيْكُمْ نِعَمَهُۥ ظَٰهِرَةً وَبَاطِنَةً ۗ وَمِنَ ٱلنَّاسِ مَن يُجَٰدِلُ فِي ٱللَّهِ بِغَيْرِ عِلْمٍ وَلَا هُدًى وَلَا كِتَٰبٍ مُّنِيرٍ ﴿٢٠﴾﴾ لقمان: 20.

وأما في اللغة فقد جاء في معجم مقاييس اللغة : "الظاء والهاء والراء أصل صحيح واحد يدل على قوة وبروز. من ذلك ظهر الشيء يظهر ظهورا فهو ظاهر، إذا انكشف وبرز. ولذلك سمي وقت الظهر والظهيرة، وهو أظهر أوقات النهار وأضوؤها. والأصل فيه كله ظهر الإنسان، وهو خلاف بطنه ، وهو يجمع البروز والقوة..."[1].

وأما في المعجم الوسيط فنجد لفظة الباطن تعني: "بطن الشيء، بطونا: خفي، والباطن: من أسماء الله تعالى، ومعناه: العالم بالسرائر والخفيات، والمحتجب عن أبصار الخلائق وأوهامهم..."[2].

وقد وجد في القرآن الكريم ما يشير إلى مشروعية التفسير الإشاري وذلك في قوله تعالى: ﴿ أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ ٱلْقُرْءَانَ ۚ وَلَوْ كَانَ مِنْ عِندِ غَيْرِ ٱللَّهِ لَوَجَدُواْ فِيهِ ٱخْتِلَٰفًا كَثِيرًا ﴿٨٢﴾﴾ النساء:82.

وقوله تعالى أيضا:﴿ أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ ٱلْقُرْءَانَ أَمْ عَلَىٰ قُلُوبٍ أَقْفَالُهَآ ﴿٢٤﴾ ﴾ محمد:24.

[1] -معجم مقاييس اللغة ، مادة ظهر.

[2] -المعجم الوسيط، مجمع اللغة العربية، القاهرة، مصر،ط4،2004،ص62.

وقد نقل عن الصحابة كذلك ما يدل على أنهم عرفوا التفسير الإشاري ، ويدل على ذلك ما روي عن ابن عباس في تأويله قوله تعالى:﴿ إِذَا جَآءَ نَصۡرُ ٱللَّهِ وَٱلۡفَتۡحُ ۝١﴾، بأنها أجل رسول الله صلى الله عليه وسلم. وكذلك ما روى عن الفاروق عمر -رضي الله عنه- أنه عندما نزل قوله تعالى: ﴿حُرِّمَتۡ عَلَيۡكُمُ ٱلۡمَيۡتَةُ وَٱلدَّمُ وَلَحۡمُ ٱلۡخِنزِيرِ وَمَآ أُهِلَّ لِغَيۡرِ ٱللَّهِ بِهِۦ وَٱلۡمُنۡخَنِقَةُ وَٱلۡمَوۡقُوذَةُ وَٱلۡمُتَرَدِّيَةُ وَٱلنَّطِيحَةُ وَمَآ أَكَلَ ٱلسَّبُعُ إِلَّا مَا ذَكَّيۡتُمۡ وَمَا ذُبِحَ عَلَى ٱلنُّصُبِ وَأَن تَسۡتَقۡسِمُواْ بِٱلۡأَزۡلَٰمِۚ ذَٰلِكُمۡ فِسۡقٌۗ ٱلۡيَوۡمَ يَئِسَ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ مِن دِينِكُمۡ فَلَا تَخۡشَوۡهُمۡ وَٱخۡشَوۡنِۚ ٱلۡيَوۡمَ أَكۡمَلۡتُ لَكُمۡ دِينَكُمۡ وَأَتۡمَمۡتُ عَلَيۡكُمۡ نِعۡمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ ٱلۡإِسۡلَٰمَ دِينٗاۚ فَمَنِ ٱضۡطُرَّ فِي مَخۡمَصَةٍ غَيۡرَ مُتَجَانِفٖ لِّإِثۡمٖ فَإِنَّ ٱللَّهَ غَفُورٞ رَّحِيمٞ ۝٣ ﴾ المائدة: 03، فرح الصحابة ولكن بكي عمر وقال ما بعد الكمال إلا النقص مستشعرا نعي الرسول –صلى الله عليه وسلم-[1].

والمقصود بالشريعة القوانين والأحكام المستخرجة من مصادرها الأساسية لتنظيم حياة الفرد المسلم والمجتمع ككل. وقد وردت عدة نصوص في ذلك كقوله تعالى:﴿ ۞ شَرَعَ لَكُم مِّنَ ٱلدِّينِ مَا وَصَّىٰ بِهِۦ نُوحٗا وَٱلَّذِيٓ أَوۡحَيۡنَآ إِلَيۡكَ وَمَا وَصَّيۡنَا بِهِۦٓ إِبۡرَٰهِيمَ وَمُوسَىٰ وَعِيسَىٰٓۖ أَنۡ أَقِيمُواْ ٱلدِّينَ وَلَا تَتَفَرَّقُواْ فِيهِۚ كَبُرَ عَلَى ٱلۡمُشۡرِكِينَ مَا تَدۡعُوهُمۡ إِلَيۡهِۚ ٱللَّهُ يَجۡتَبِيٓ إِلَيۡهِ مَن يَشَآءُ وَيَهۡدِيٓ إِلَيۡهِ مَن يُنِيبُ ۝١٣﴾الشورى: 13.

[1]- ينظر: التفسير والمفسرون، الذهبي، مكتبة وهبة، القاهرة،ج2،ص 263.

تعود فكرة الظاهر والباطن عند الصوفية بجذورها إلى التشيع وقد نسبوا هذا العلم إلى الإمام علي – كرم الله وجهه – وإلى أولاده والأئمة المعصومين حسب زعمهم .

ورأوا أن الظاهر هو الشريعة ، والباطن هو الحقيقة ، وصاحب الشريعة هو الرسول محمد – صلى الله عليه وسلم – وصاحب الحقيقة هو الوصي علي ابن أبي طالب ، الذي ينسبون إليه الحديث بقوله:" إن رسول الله صلى الله عليه وسلم وآله علمني ألف باب من العلم يفتح كل باب ألف باب، ولم يعلم ذلك أحد غيري"[1].

وقد أنكره وضعفه كثير من العلماء، بل ذهب الشيخ الألباني إلى أنه موضوع.

ثم أخذ المتصوفة هذه الفكرة وراحوا يبنون عليها تأويلاتهم وشطحاتهم ،فهذا الطوسي أبو نصر السراج يقول :" إن العلم ظاهر وباطن... ولا يستغني الظاهر عن الباطن ولا الباطن عن الظاهر وقد قال عز وجل:﴿ ولو ردوه إلى الرسول وإلى أولي الأمر منهم لعلمه الذين يستنبطونه منهم﴾ : فالمستنبط هو العلم الباطن وهو علم أهل التصوف ، لأن لهم مستنبطات من القرآن والحديث وغير ذلك...فالعلم ظاهر وباطن، والقرآن ظاهر وباطن وحديث رسول الله صلى الله عليه وسلم ظاهر وباطن، ولإسلام ظاهر وباطن"[2].

وكذلك يكذبون على الرسول – صلى الله عليه وسلم-حينما ينسبون إليه قوله: ما نزلت علي آية إلا ولها ظهر وبطن، ولكل حرف حد، ولكل حد مطلع"[3].

والمقصود بالظاهر والباطن كما تعارف عليه المسلمون أن التكاليف الشرعية مقسمة إلى نوعين :ظاهرة، تظهر للناس عامة لأن محلها الجوارح الظاهرة، كالصلاة والحج وغيرهما من أركان الإسلام. وباطنة، تخفى على الناس ولا يعلمها إلا علام الغيوب لأن مكانها القلب والباطن كالإيمان بالله وملائكته وكتبه وباقي أركان الإيمان.

---

1 -ينظر : الأحاديث الضعيفة ، الألباني ، رقم 6627.

2 - اللمع ، الطوسي، ص ص 43 ،44.

3 - الألباني، الأحاديث الضعيفة ، رقم 2989.

فالشريعة إذا هي الظاهر من الأعمال من جهة والباطن من الأعمال من جهة ثانية ،وهذا ما درج عليه المسلمون وحرصوا على الاهتمام بإصلاح الظاهر والباطن معا ، مع إيلاء العناية الفائقة في إصلاح الباطن لأنه أساس قبول الأعمال أو رفضها.

يقول الفخر الرازي في هذا الشأن أن الظاهر في حق الذات العلية يحتمل وجوها : " وجه الغلبة لقول العرب ظهر فلان على فلان بمعنى غلبه وقهره ،وجه العلم المحيط اشتقاقا من قولنا ظهرت على سر فلان أي اطلعت عليه ، وجه تعدد البراهين على وجوده "[1].
أما الباطن فيرى الرازي أن معناه :" إن كمال كون الحق ظاهرا صار سببا لكونه باطنا كالشمس التي عرف الناس عند غروبها أنها سبب في إنارة الكون فسبحان من اختفى عن العقول بشدة ظهوره واحتجب عنها بكمال نوره "[2].

استغل الباطنية هذه الفكرة –الظاهر والباطن – لنشر البدع والانحرافات وقد تفطن إلى هذا الأمر المستشرق(جولد تسيهر) قائلا :" إن الشيعة كانت على وجه الدقة، المنطقة التي نبتت فيها جراثيم السخافات التي حللت وقضت على نظرية الألوهية في الإسلام"[3].

كما ادعى الباطنية تسليمهم المطلق للباطن على حساب الظاهر الذي عدوه قشورا.
يقول أبو حامد الغزالي إنهم ادعوا:" أن لظواهر القرآن والأخبار بواطن، تجري في الظواهر مجرى اللب من القشر، وإنها بصورها توهم عند الجهال الأغبياء صورا جلية وهي عند العقلاء والأذكياء رموز وإشارات إلى حقائق.."[4].

---

[1] لوامع البينات شرح أسماء الله تعالى والصفات ،الفخر الرازي ، المكتبة الأزهرية للتراث ، القاهرة ،2000م، ص 319.-

[2] - المصر السابق ، ص 320.

. [3] - العقيدة والشريعة في الإسلام ،جولد تسيهر ، دار الرائد العربي ، القاهرة ، مصر ،1946 / ص 183

[4]- فضائح الباطنية أبو حامد الغزالي، تح: عبد الرحمان بدوي ، مطبعة دار الكتب الثقافي ، الكويت، ص11 .

وانطلاقا من فكرتهم تلك قسم الصوفية العلماء إلى علماء الظاهر والرسوم والشريعة والأوراق وهم أهل السنة والجماعة ، ثم أهل الباطن والكشف والأذواق والخاصة والخواص ويقصدون أنفسهم. وفي هذا الشأن يقول ابن عربي: "لما رأى القوم أنهم عاملون بالشريعة خصوصا وعموما، ورأوا أن الحقيقة لا يعلمها إلا الخصوص، فرّقوا بين الشريعة والحقيقة، فجعلوا الشريعة لما ظهر من أحكام الحقيقة، وجعلوا الحقيقة لما بطن من أحكامها"[1].

كما يرى الصوفية أن هناك عداوةً بين أهل الظاهر والباطن، ويعتقد ابن عربي أن علماء الظاهر هم أشد خلق الله على الأولياء وعلى العارفين بالله عن طريق العلم اللدني أو عن طريق الوهب الإلهي. إن هؤلاء هم الذين كشف لهم الحق عن أسراره في خلقه وهداهم إلى فهم معاني كتابه وتأويل آياته. أما أهل الظاهر فهم، عنده، أهل طغيان وهم بمنزلة الفراعنة من الرسل يقول ابن عربي: "ما خلق الله أشق ولا أشد من علماء الرسوم على أهل الله المختصين بخدمته، العارفين به من طريق الوهب الإلهي، الذين منحهم أسراره في خلقه، وفهمهم معاني كتابه وإشارات خطابه، فهم لهذه الطائفة مثل الفراعنة للرسل عليهم السلام "[2].

فمن أين لأصحاب الظاهر أن يضعوا أنفسهم في مرتبة أولياء الله؟ وتكشف عبارته هذه عن زراية بالغة بالفقهاء وعن تبرير التأويل الذي يرى الصوفية أن من واجبهم الاحتفاظ به سرا، فلا يطلعون عليه أحدا، إلا إذا كان من أهله[3].

ويواصل ابن عربي انتقاده لأهل الظاهر قائلا:"...واعلم أن الظاهر يسري في الباطن، وليس في الباطن أمر مشروع يسري في الظاهر، بل هو عليه مقصور، فإن الباطن معان كلها، والظاهر أفعال محسوسة، فينتقل من المحسوس إلى المعنى، ولا ينتقل

---

[1] - الفتوحات المكية ،ابن عربي، ج1 ، ص334.

[2] - المصدر نفسه، ص 335.

[3] - ينظر : المصدر نفسه ،ج2 ، ص563.

من المعنى على الحس، فالكامل من أهل الشرع هو الذي أحكم العلم والعمل، فجمع بين الظاهر والباطن، والناقص منهم هم الفقهاء الذين يعلمون ولا يعملون، ويقولون بالظاهر ولا يعرفون الباطن، كما قال تعالى: ﴿يعلمون ظاهرا من الحياة الدنيا وهم عن الآخرة غافلون﴾"[1].

وهذا التقسيم فيه كثير من الشطط والغلو فدين الله كله حق وحقيقة لا باطل فيه، وهو لب وجوهر لا قشر فيه، فشريعة الإسلام ظاهرها هو باطنها وباطنها هو ظاهرها شريعة واحدة لا ثانية لها ولا ثالثة.

يقول ابن الجوزي رحمه الله:" وقد فرق كثير من الصوفية بين الشريعة والحقيقة ،وهذا جهل من قائله لأن الشريعة كلها حقائق...وقال ابن عقيل: جعلت الصوفية الشريعة اسما ، وقالوا المراد منها الحقيقة. وهذا قبيح لأن الشريعة وضعها الحق لمصالح الخلق وتعبداتهم، فما الحقيقة بعد هذا سوى شيء واقع في النفس من إلقاء الشياطين ، وكل من رام الحقيقة في غير الشريعة فمغرور مخدوع".[2]

فابن عربي اعتمد في مؤلفاته على أصل من أصول الصوفية وهو – الظاهر والباطن - خاصة كتاب (الفتوحات المكية) وهو آخر مؤلفاته الذي يدعي فيه أن ملك الوحي نفسه هو الذي أملاه عليه إملاء، فهاهو يُقْسِمُ أن كتابه برمته ليس سوى تنزلات إلهية، وأنه لم يكتب فيه حرفا واحدا بمحض إرادته واختياره يقول في ذلك: " وهذا الكتاب ...فوالله ما كتبت منه حرفا واحدا إلا عن إملاء إلهي وإلقاء رباني أو نفث روحاني في روع كياني"[3].

ففي هذا الكتاب يذكر في أثناء تقييده لأبواب الكتاب أنه كان يتراءى له مشاهد يلهم من خلالها حل ما استعصى عليه من مسائل عرفانية في أحواله العادية، وقد تكون تلك

---

[1] - المصدر نفسه، ج1، ص ص ص، 334، 338، 524.

[2] - تلبيس ابليس، ابن الجوزي، تح: الجميلي، دار الكتاب العربي، بيروت، لبنان،ط3، 1409ه،ص 394.

[3] - الفتوحات المكية، ابن عربي،ج6، ص233.

المشاهد في بعض الأوقات مندرجة في السياق نفسه الذي يعالج فيه مشكلة من مشكلات التصوف، وقد تكون خارجة عن سياق حديثه، يقول: "أريت. في النوم ورقة زنجارية اللون جاءت إلي من الحق مكتوبة بخط خفي فقرأته في النوم لضوء القمر فكان فيها نظم ونثر...فما رأيت أعجب منه ولا أغمض من معانيه..."[1].

وكذلك كتاب (فصوص الحكم) والذي جاء عن مبشرة رآها في منامه في دمشق، حيث يقول :" رأيت رسول الله صلى الله عليه وسلم في مبشرة أريتها في العشر الآخر من المحرم سنة سبع وعشرين وستمائة بمحروسة دمشق وبيده، صلى الله عليه وسلم كتاب ، فقال لي : هذا كتاب فصوص الحكم ،خذه واخرج به إلى الناس ينتفعون به ، فقلت: السمع والطاعة لله ولرسوله وأولي الأمر منا، كما أمرنا. وأخلصت النية، وجردت القصد والهمة إلى إبراز هذا الكتاب كما حده لي رسول الله صلى الله عليه وسلم من غير زيادة ولا نقصان...فما ألقي إلا ما يلقى إلي ، ولا أنزل في هذه السطور إلا ما ينزل به علي. ولست بنبي ولا رسول ، ولكني وارث ولآخرتي حارث "[2].

اعتمد على لغة مزدوجة - لغة الظاهر والباطن- مما جعل أسلوبه غامضا يعسر فهمه على كثير من قارئيه، لأن الهدف الأسمى لابن عربي هو الباطن وهو مذهبه الذي يحاول جاهدا التوفيق بينه وبين الظاهر، ملتمسا له شتى التأويلات والتخريجات من نصوص الكتاب والحديث، لهذا كان ابن عربي ظاهريا في العبادات باطنيا في السلوك والأذواق. فمثلا في كتاب (الفصوص)الذي يجسد فيه مذهبه وحدة الوجود القائل بأن الوجود الحقيقي هو وجود الله وحده، أما الخلق هو ذلك التجلي الإلهي وظهوره فيما لا يحصى عدده من الصور[3]. نجده يؤول كل الآيات الواردة في حق كل نبي- من الأنبياء السبعة والعشرين الذين يتحدث عنهم - يذكره في فص من فصوصه ، فموضوع الحكمة الآدمية هو (الأولوهية) ، وموضوع الحكمة الإسماعيلية هو (العلو) وهكذا.

---

[1] - المصدر نفسه، ج8، ص11.

[2] - فصوص الحكم ، ابن عربي ، ص04 .

[3] -ينظر : فصوص الحكم، تعليق أبو العلاء عفيفي، ص 28.

فهو يقول مخاطبا أهل الرسوم – الظاهر- بأنهم :" أخذتم علمكم ميتا عن ميت، وأخذنا علمنا عن الحي الذي لا يموت"[1].أي أن العلماء من غير الصوفية وصلهم العلم من الرسول صلى الله عليه وسام من طريق سلسلة من رجال قد ماتوا ، أما الصوفية فيأخذون علمهم عن الله مباشرة عن طريق الكشف، حتى ليقول أحدهم: "حدثني قلبي عن ربي" والسلف الصالح لم يكن يقولوا ذلك ، فهذا عمر بن الخطاب –وهو من هو ورعا وعلما وفقها- لم يقل ذلك ولم يدعيه، بل كان يقول: "هذا ما رأى عمر بن الخطاب، فإن كان صوابا فمن الله، وإن كان خطأ فمني ومن الشيطان"[2].

على خلاف ما كان يعتقده كثير من أرباب الطريق السالكين أبواب الكشف والمشاهدة.

فالتصوف عندهم معرفة ذوقية لدنية يهبها الله لمن يشاء. فابن عربي يرى أن العارف بالله هو :" من يرى الحق في كل شيء بل يراه عين كل شيء"[3].

وهذا مذهبه في وحدة الوجود حيث أن الله يتجلى في كل شيء، يقول ابن عربي:" والعارف المكمل من رأى كل معبود مجلى للحق يعبد فيه ، ولذلك سموه كلهم إلها مع اسمه الخاص بحجر أو شجر أو حيوان أو إنسان أو كوكب أو ملك"[4].

ولذلك فالعابد عنده من يرى الحق في كل شيء ويعبده في كل صورة ، وأنشد قائلا :

لقد صار قلبي قابلا كل صورة   فمرعى لغزلان ودير لرهبان
وبيت لأوثان وكعبة طائف   وألواح توراة ومصحف قرآن.[5]

[1] - الفتوحات المكية ، ابن عربي ،ج1، ص 365.
[2] - ينظر :أصول بلا أصول، محمد بن أحمد المقدم، دار ابن الجوزي، القاهرة، مصر،ط1،2008،ص224.
[3] - فصوص الحكم ، ابن عربي ،ج1، ص 192.
[4] - المصدر نفسه ،ص 195.
[5] - المصدر نفسه ، ص289 .

ففي البيتين السابقين دلالة على أنه يؤمن بوحدة الأديان ، فعبادة الأصنام والأوثان عنده هي عبادة الله تعالى، فالدير كالكعبة، والكنيسة كالمسجد، لتنوع التجليات الإلهية ، فهو الظاهر المتجلي في كل شيء.

ويواصل ابن عربي شرح عقيدته في وحدة الوجود قائلا :

الرب حق والعبد حق يا ليت شعري من المكلف ؟

إن قلت عبد فذاك ميت أو قلت رب، أنى يكــلف ؟[1]

فالظاهر عند ابن عربي ليس معتبرا في حد ذاته إنما هو صورة من صور الاقتدار الإلهي التي تم حجبها في صور الأشياء . فمثلا مظاهر البهاء والجمال التي أسندت للمرأة في عالم الظاهر هو تجسيد لمفهوم الألوهية. والغاية عند العارفين هي الاتحاد بالله ، فهم لا يطمعون في جنته ولا يخافون ناره. وفي ذلك يقول أبو حامد الغزالي:" ولذلك قال العارفون : ليس خوفنا من نار جهنم ، ولا رجاؤنا للحور العين ،وإنما مطلبنا اللقاء ، ومهربنا من الحجاب فقط ، وقالوا : من يعبد الله بعوض فهو لئيم ، كأن يعبده لطلب جنته أو لخوف ناره ، بل العارف يعبده لذاته فلا يطلب إلا ذاته فقط ، فأما الحور العين والفواكه فقد لا يشتهيها ، وأما النار فقد لا يتقيها. إن نار الفراق إذا استولت ربما غلبت النار المحرقة للأجسام ، فإن نار الفراق نار الله الموقدة التي تطلع على الأفئدة ، ونار جهنم لا شغل لها إلا مع الأجسام ، وألم الأجسام يستحقر مع ألم الفؤاد"[2].

وهذا خلاف ماء جاء في القرآن والسنة، فإن أهل السعادة من رغبوا في جنته وفزعوا من ناره، فأطاعوه ورسوله وعملوا بما أنزل إليهم من ربهم فدخلوا الجنة، لقوله تعالى:﴿ تِلۡكَ حُدُودُ ٱللَّهِۚ وَمَن يُطِعِ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ يُدۡخِلۡهُ جَنَّٰتٖ تَجۡرِي مِن تَحۡتِهَا ٱلۡأَنۡهَٰرُ خَٰلِدِينَ فِيهَاۚ وَذَٰلِكَ ٱلۡفَوۡزُ ٱلۡعَظِيمُ ١٣﴾ النساء: الآية:13 .

1 -الفتوحات المكية ، ابن عربي ،ج1 ، ص115.

2 - إحياء علوم الدين ، أبو حامد الغزالي م4 ، ص 25 .

وأما الذين خالفوا أوامره من أهل الشقاء ولم يرغبوا في الجنة ولم يرهبوا ناره فإنهم ﴿إِلَّا بَلَٰغٗا مِّنَ ٱللَّهِ وَرِسَٰلَٰتِهِۦۚ وَمَن يَعۡصِ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ فَإِنَّ لَهُۥ نَارَ جَهَنَّمَ خَٰلِدِينَ فِيهَآ أَبَدًا ٢٣﴾ الجن: الآية: 23.

ويؤيد ذلك أيضا ما جاء في السنة المطهرة، حيث كان الرسول –صلى الله عليه وسلم- أكثر الناس إلحاحا في طلب الجنة وتعوذا من النار، يقول:" اللهم إني أسألك الجنة وما قرب إليها من قول أو عمل، وأعوذ بك من النار وما قرب إليها من قول أو عمل"[1].

فهذا هو منطوق القرآن والسنة.

هكذا يتجاهل الصوفية الثواب والعقاب الذي أعده الله لمن يتبع أوامره ويجتنب نواهيه. ولإيضاح الأمر نورد بض التأويلات الظاهرية للصوفية للقرآن الكريم ، يقول ابن عربي في تفسير قوله تعالى:"﴿الٓمٓ ١﴾ أشار بهذه الحروف إلى كل الوجود حيث هو كل، لآن(أ) إشارة إلى ذات الله

الذي هو أول الوجود...و(ل) إلى العقل الفعال المسمى جبريل ، وهو أوسط الوجود الذي يستفيض من المبدإ، ويفيض إلى المنتهى. و(م) إلى محمد الذي هو آخر الوجود تتم به دائرته ، وتتصل بأولها، ولهذا ختم"[2].

ومن تفسيراته الظاهرية لقوله تعالى":﴿ وَأَنَّ هَٰذَا صِرَٰطِي مُسۡتَقِيمٗا فَٱتَّبِعُوهُۖ وَلَا تَتَّبِعُواْ ٱلسُّبُلَ فَتَفَرَّقَ بِكُمۡ عَن سَبِيلِهِۦۚ ذَٰلِكُمۡ وَصَّىٰكُم بِهِۦ لَعَلَّكُمۡ تَتَّقُونَ ١٥٣ ﴾ الأنعام: 153.

---

[1] - أخرجه ابن ماجة وصححه ابن حبان والحاكم.

[2] -التصوف المنشأ والمصادر ، إحسان إلهي ظهير ، ص255.

يقول:﴿ وأن هذا صراطي مستقيما﴾ فأضافه إليه، ولم يقل: صراط الله، ووصفه بالاستقامة. ثم قال:﴿ فاتبعوه﴾ الضمير يعود إلى صراطه، ﴿ ولا تتبعوا السبل﴾ يعني شرائع من تقدمه ومناهجهم من حيث ماهي شرائع لهم، إلى إن وجد حكم فيها من شرعي فاتبعوه من حيث ما هو شرع لنا لا من حيث ما كان شرعا لهم،﴿فتفرق بكم﴾ يعني تلك الشرائع،﴿ عن سبيله ﴾ أي عن طريقه الذي جاء به محمد صلى الله عليه وسلم، ولم يقل عن سبيل الله، لأن الكل سبيل الله، إذ كان الله غايتها، ﴿ ذلكم وصاكم به لعلكم تتقون﴾ أي تتخذون تلك السبيل وقاية تحول بينكم وبين المشي على غيره"[1].

ثانيا- التأويل المذموم :

كما سبقت الإشارة الى أن التأويل هو صرف اللفظ عن معناه الظاهر إلى معنى يحتمله، شرط موافقته للكتاب والسنة ، مع وجود دواع لهذا التأويل كالتعارض أو التشبيه أو التجسيم إلى غير ذلك من الأسباب الحاملة على التأويل. فليس كل تأويل مذموم لوجود أدلة من القرآن و السنة تدل عليه كما قالت عائشة رضي الله عنها: "كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول في ركوعه: سبحانك اللهم ربنا وبحمدك اللهم اغفر لي، يتأول القرآن".

وقال تعالى: ﴿هَلۡ يَنظُرُونَ إِلَّا تَأۡوِيلَهُۥۚ يَوۡمَ يَأۡتِي تَأۡوِيلُهُۥ يَقُولُ ٱلَّذِينَ نَسُوهُ مِن قَبۡلُ قَدۡ جَآءَتۡ رُسُلُ رَبِّنَا بِٱلۡحَقِّ فَهَل لَّنَا مِن شُفَعَآءَ فَيَشۡفَعُواْ لَنَآ أَوۡ نُرَدُّ فَنَعۡمَلَ غَيۡرَ ٱلَّذِي كُنَّا نَعۡمَلُۚ قَدۡ خَسِرُوٓاْ أَنفُسَهُمۡ وَضَلَّ عَنۡهُم مَّا كَانُواْ يَفۡتَرُونَ ٥٣﴾ الأعراف:53

[1] - الفتوحات، ابن عربي،ج4، ص172.

ومنه تأويل الرؤيا وتأويل العمل، كقوله: ﴿ وَرَفَعَ أَبَوَيۡهِ عَلَى ٱلۡعَرۡشِ وَخَرُّواْ لَهُۥ سُجَّدٗاۖ وَقَالَ يَٰٓأَبَتِ هَٰذَا تَأۡوِيلُ رُءۡيَٰيَ مِن قَبۡلُ قَدۡ جَعَلَهَا رَبِّي حَقّٗاۖ وَقَدۡ أَحۡسَنَ بِيٓ إِذۡ أَخۡرَجَنِي مِنَ ٱلسِّجۡنِ وَجَآءَ بِكُم مِّنَ ٱلۡبَدۡوِ مِنۢ بَعۡدِ أَن نَّزَغَ ٱلشَّيۡطَٰنُ بَيۡنِي وَبَيۡنَ إِخۡوَتِيٓۚ إِنَّ رَبِّي لَطِيفٞ لِّمَا يَشَآءُۚ إِنَّهُۥ هُوَ ٱلۡعَلِيمُ ٱلۡحَكِيمُ ﴿١٠٠﴾ ﴾ يوسف:100.

وقوله: ﴿وَكَذَٰلِكَ يَجۡتَبِيكَ رَبُّكَ وَيُعَلِّمُكَ مِن تَأۡوِيلِ ٱلۡأَحَادِيثِ وَيُتِمُّ نِعۡمَتَهُۥ عَلَيۡكَ وَعَلَىٰٓ ءَالِ يَعۡقُوبَ كَمَآ أَتَمَّهَا عَلَىٰٓ أَبَوَيۡكَ مِن قَبۡلُ إِبۡرَٰهِيمَ وَإِسۡحَٰقَۚ إِنَّ رَبَّكَ عَلِيمٌ حَكِيمٞ ﴿٦﴾ ﴾ يوسف:06،

وقوله:﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ أَطِيعُواْ ٱللَّهَ وَأَطِيعُواْ ٱلرَّسُولَ وَأُوْلِي ٱلۡأَمۡرِ مِنكُمۡۖ فَإِن تَنَٰزَعۡتُمۡ فِي شَيۡءٖ فَرُدُّوهُ إِلَى ٱللَّهِ وَٱلرَّسُولِ إِن كُنتُمۡ تُؤۡمِنُونَ بِٱللَّهِ وَٱلۡيَوۡمِ ٱلۡأٓخِرِۚ ذَٰلِكَ خَيۡرٞ وَأَحۡسَنُ تَأۡوِيلًا ﴿٥٩﴾ ﴾ النساء:59.

وقوله:﴿وَأَمَّا ٱلۡجِدَارُ فَكَانَ لِغُلَٰمَيۡنِ يَتِيمَيۡنِ فِي ٱلۡمَدِينَةِ وَكَانَ تَحۡتَهُۥ كَنزٞ لَّهُمَا وَكَانَ أَبُوهُمَا صَٰلِحٗا فَأَرَادَ رَبُّكَ أَن يَبۡلُغَآ أَشُدَّهُمَا وَيَسۡتَخۡرِجَا كَنزَهُمَا رَحۡمَةٗ مِّن رَّبِّكَۚ وَمَا فَعَلۡتُهُۥ عَنۡ أَمۡرِيۚ ذَٰلِكَ تَأۡوِيلُ مَا لَمۡ تَسۡطِع عَّلَيۡهِ صَبۡرٗا ﴿٨٢﴾﴾ الكهف:82.

وإذا كان علماء الإسلام حثوا على الاجتهاد وتأويل النصوص والإعلاء من دور القارئ ،فإن ذلك لم يمنعهم من تسييج العملية حتى لايغدو النص:" متروكا لعنف القارئ المزهو بقدرته والمسكون بنزواته، والمهوس بغرائزه ولذاته، ولمحاولته من أجل إبعاد النص حتى ينصاع لما يريد"[1].

فإذا لم تتوفر الشروط والأسباب الموجبة للتأويل كوجود دليل عقلي قاطع أو سمعي ثابت، يمتنع عندئذ استعمال التأويل. إن اللجوء إلى التأويل لا بد له من علة وسبب وهو وجود إشكال في المعنى الظاهر كأن يدل على التشبيه أو التجسيم أو التعارض أو غير ذلك من المعاني المشكلة[2].

وقد ذكر العلماء عدة شروط لصحة التأويل منها:

1- أن يكون اللفظ المرادُ تأويله يحتمله المعنى المؤول لغة أو شرعا.

2 -أن يكون السياق محتملاً، مثل لفظ (النظر) فهو يَحْتَمل معانيَ في اللغة، ولكنه إذا عدِّي بـــ: (إلى) لا يحتمل إلا الرؤية..

3- أن يقوم الدليل على أن المراد هو المعنى المؤول.

4- أن يسلم دليل التأويل من معارض أقوى[3].

وقد تكلم كثير من العلماء على جناية التأويل الباطل على الإسلام وأهله، بل جنايته على كل الأديان، وقد بين ابن القيم – رحمه الله تعالى- أن التأويل أصل خراب الدين والدنيا، فما اختلفت الأمم على أنبيائهم إلا بالتأويل، وأعداء الإسلام سلطوا علينا بالتأويل، ودماء المسلمين إنما أريقت بالتأويل.

---

[1] -القراءة في الخطاب الأصولي، رمضان يحيى، جدار للكتاب العالمي، عمان ، الأردن،ط1، 2007، ص 191.

[2] ينظر :التأويل اللغوي في القرآن الكريم، دراسة دلالية، حسين حامد الصالح، دار ابن حزم ،بيروت ، لبنان،ط1، 2005،ص20

[3] -ينظر: مجموع فتاوى ابن تيمية،ج3، ص44 ، والرسالة المدنية لابن تيمية ، ص 42.

فاليهود والنصارى أبطلوا البشارات المصرحة بصحة نبوة محمد -صلى الله عليه وسلم- بتأويل هذه البشارات وتبديلها وكتمانها، ودين النصارى إنما أفسد بالتأويل.

وافتراق اليهود إلى أحدى وسبعين فرقة والنصارى إلى اثنتين وسبعين فرقة وافتراق هذه الأمّة إلى ثلاثة وسبعين فرقة إنما أوجبه التأويل.

وما أريقت دماء المسلمين في يوم الجمل وصفين والحرة وفتنة ابن الزبير إلا بالتأويل.
وما دخل أعداء الإسلام من الفلاسفة والقرامطة والباطنية والإسماعيلية والنصيرية إلا من باب التأويل.

وما أريقت دماء إلا بالتأويل.

وما تأخر الصحابة يوم الحديبية عن موافقة الرسول -صلى الله عليه وسلم- حتى اشتد غضبه إلا بالتأويل.

وما سفك دم الأخيار: عثمان بن عفان، وعلي بن أبي طالب، وابنه الحسين، وعمار بن ياسر، وابن الزبير، وحجر بن عدي، وسعيد بن جبير وغيرهم إلا بالتأويل.

وما جرد الإمام أحمد وضربه بالسياط غير التأويل.

وما سلط سيوف التتار على ديار الإسلام غير التأويل.[1]

وهذا ما فعله ابن عربي في تأويله لآيات العبادات يأخذ بمعانيها الظاهرة والباطنة، أما في آيات المعتقدات فلا يأخذ إلا المعاني الباطنة منها ،"مستخدما المعنى الظاهر تكأة

---

[1] - ينظر : إعلام الموقعين ، ابن القيم ،دار ابن حزم للنشر والتوزيع، جدة ، المملكة العربية السعودية،ط1، ج4،ص 317[1]

يتكئ عليها، وستارا يستتر خلفه. فعقد البسيط وأخفى الواضح، وكاد بمنهجه الخطير في التأويل أن يحول القرآن إلى قرآن جديد"[1].

وهذا تجاوز ومغالاة في التأويل لنص ظاهر لا يحتمل ذلك ،فهناك حدود لا يجب تجاوزها والاعتداء على النص الواضح، يقول ابن رشد :" وهذا النحو من الظاهر إن كان في الأصول فالمتأول له كافر"[2].

ومن التأويلات الفاسدة التي قالت بها الباطنية قولهم في قوله تعالى :﴿وورث سليمان داود﴾[3]. إنه الإمام ورث النبي علمه. ومعنى الغسل: تجديد العهد. ومعنى الطهور: هو التبري والتنظف من اعتقاد كل مذهب سوى متابعة الإمام. والصيام: الإمساك عن كشف السر. والكعبة : النبي والباب: علي، والصفا: هو النبي، والعروة: علي.[4]

وقول ابن عربي في كتابه الفصوص في قوله تعالى: "﴿يرسل السماء عليكم مدراراً﴾ وهي المعارف العقلية في المعاني والنظر الاعتباري!!﴿ويمددكم بأموالٍ﴾: أي بما يميل بكم إليه, فإذا مال بكم إليه رأيتم صورتكم فيه, فمن تخيل منكم أنه رآه فما عرف ومن عرف منكم أنه رأى نفسه فهو العارف فلهذا انقسم الناس إلى غير عالم وعالم"[5].

وقوله :"﴿ وقضى ربك ألا تعبدوا إلا إياه﴾ أي حكم , فالعالم يعلم من عَبد, وفي أي صورة ظهر حتى عُبد, وأن التفريق والكثرة كالأعضاء في الصورة المحسوسة, وكالقوى المعنوية في الصورة الروحانية, فما عُبد غير الله في كل معبود".[6]

---

1 - الكتاب التذكاري لابن عربي، دار الكاتب العربي للطباعة والنشر، القاهرة، مصر،1969، ص13.

2 - فصل المقال ، ابن رشد ، ص 55.

3 - النمل، الآية 16.

4 - ينظر : التأويل في مختلف المذاهب والآراء، محمد هادي معرفة ،مركز التحقيقات والدراسات العلمية، إيران ،ط2006،1مص43.

5 - فصوص الحكم ، ابن عربي، ص 49.

6 - المصدر نفسه، ص51.

وقوله: "﴿إنك إن تذرهم﴾ أي: تتركهم, ﴿يضلوا عبادك﴾: إلى الخير!! فيخرجوهم من العبودية إلى ما فيهم من أسرار الربوبية, فينظرون أنفسهم أرباباً بعد ما كانوا أنفسم عبيداً, فهم العبيد الأرباب"[1].

وقوله : ﴿رب اغفر لي﴾: استرني, واستر من أجلي, فيجهل مقامي وقدري, كما جهل قدرك في قولك ﴿وما قدروا الله حق قدره﴾.﴿ولوالدي﴾: من كنت نتيجة عنهما, وهما العقل والطبيعة ﴿ولمن دخل بيتي﴾ أي: قلبي ﴿مؤمناً﴾ أي مصدقاً لما يكون فيه من الإخبارات الإلهية, وهو ما حدثت به أنفسها ﴿وللمؤمنين﴾: من العقول ﴿وللمؤمنات﴾: من النفوس"[2].

وقوله : "فهو الأول والآخر والظاهر والباطن, فهو عين ما ظهر, وهو عين ما بطن في حال ظهوره, ومن ثم من يبطن عنه, فهو ظاهر لنفسه, باطن عنه, وهو المسمى أبا سعيد الخراز, وغيرهما من أسماء المحدثات". وقوله : ﴿ وخلق منها زوجها﴾: فما نكح سوى نفسه, فمنه الصاحبة والولد, والأمر واحد في العدد"[3].

وقوله : ﴿ ما من دابة إلا هو آخذ بناصيتها إن ربي على صراط مستقيم﴾: فكل ماشٍ فعلى صراط الرب المستقيم, فهم غير مغضوب عليهم , ولا ضالون, فكما الضلال عارض كذلك الغضب الإلهي عارض, والمآل إلى الرحمة التي وسعت كل شيء".

وقوله :"ألا ترى عاداً قوم هود كيف قالوا: ﴿ هذا عارضٌ ممطرنا﴾ فظنوا خيراً بالله فأضرب لهم الحق عن هذا القول, فأخبرهم بما هو أتم وأعلى في القرب, فإنه إذا أمطرهم فذلك حظ الأرض وسقي الحبّ, فما يصلون إلى نتيجة ذلك المطر إلا بعد, فقال

---

[1] - المصدر نفسه ، ص 60.

[2] - المصدر نفسه ، ص 61.

[3] - المصدر نفسه، ص 68.

لهم: ﴿ بل هو ما استعجلتم به ريحٌ فيها عذاب أليم﴾, فجعل الريح إشارة إلى ما فيها من الراحة, فإن بهذه الريح أراحهم من الهياكل المظلمة والمسالك الوعرة والسدف المدلهمة وفي هذا الريح عذابٌ, أي: أمرٌ يستعذبونه إذا ذاقوه إلا أن يوجعهم لفرقة المألوف".[1]

وقوله : "فقل في الكون ما شئت, إن شئت قلت: هو الخلق, وإن شئت قلت: هو الحق, وإن شئت قلت هو الحق الخلق, وإن قلت: لا حق من كل وجه, ولا خلق من كل وجه, وإن قلت بالحيرة في ذلك, فقد بانت المطالب بتعينك المراتب, ولولا التحديد ما أخبرت الرسل بتحول الحق في الصور، ولا وصفته بخلع الصور عن نفسه:

فلا تنظر العين إلا إليه ولا يقع الحكم إلا عليه".[2]

وقوله: "وأما أهل النار فمآلتهم إلى النعيم , ولكن في النار, إذ لابد لصورة النار- بعد انتهاء مدة العقاب - أن تكون برداً على من فيها وهذا نعيمهم, فنعيم أهل النار نعيم خليل الله حين ألقي في النار فإنه عليه السلام تعذب برؤيتها وبما تعوّد في علمه وتقرر من أنها صورة تؤلم من جاورها من الحيوان,وما علم مراد الله ومنها في حقه, فبعد وجود هذه الآلام وجد برداً وسلاما, مع شهود الصورة اللونية في حقه, وهي نار في عيون الناس, فالشيء الواحد يتنوع في عيون الناظرين, هكذا هو التجلي الإلهي"[3].

وقوله :"وكان موسى عليه السلام أعلم بالأمر من هارون, لأنه علم ما عبده أصحاب العجل, لعلمه بأن الله قضى ألا نعبد إلا إياه, وما حكم الله بشيء إلا وقع, فكان عتب موسى أخاه هارون لما وقع الأمر في إنكاره وعدم اتساعه، فإن العارف من يرى الحق في كل شيء, بل يرى الحق في كل شيء, بل يراه عين كل شيء"[4].

---

[1] - المصدر نفسه ، ص ص 84، 89.

[2] - المصدر السابق ، ص 93.

[3] - المصدر نفسه، ص 102.

[4] - المصدر نفسه، ص 112.

قال ابن القيم رحمه الله: "التأويل الذي يوافق ما دلت عليه النصوص وجاءت به السنة ويطابقها هو التأويل الصحيح والتأويل الذي يخالف ما دلت عليه النصوص وجاءت به السنة هو التأويل الفاسد ولا فرق بين باب الخبر والأمر في ذلك وكل تأويل وافق ما جاء به الرسول فهو المقبول وما خالفه فهو المردود، والتأويل الباطل أنواع:

أحدها: مالم يحتمله اللفظ بوضعه.

الثاني: مالم يحتمله اللفظ ببنيته الخاصة من تثنية أو جمع وإن احتمله مفردا كتأويل قوله:﴿قَالَ يَـٰٓإِبۡلِيسُ مَا مَنَعَكَ أَن تَسۡجُدَ لِمَا خَلَقۡتُ بِيَدَيَّۖ أَسۡتَكۡبَرۡتَ أَمۡ كُنتَ مِنَ ٱلۡعَالِينَ ﴿٧٥﴾﴾سورة ص:75 بالقدرة.

الثالث: مالم يحتمله سياقه وتركيبه وإن احتمله في غير ذلك السياق كتأويل قوله: "إنكم ترون ربكم عيانا كما ترون القمر ليلة البدر صحوا ليس دونه سحاب وكما ترون الشمس في الظهيرة صحوا ليس دونها سحاب" .فتأويل الرؤية في هذا السياق بما يخالف حقيقتها وظاهرها في غاية الامتناع وهو رد وتكذيب تستر صاحبه بالتأويل.

الرابع : ما لم يؤلف استعماله في ذلك المعنى في لغة المخاطب وإن ألف في الاصطلاح الحادث، وهذا موضع زلت فيه أقدام كثير من الناس، وضلت فيه أفهامهم ،حيث تأولوا كثيرا من ألفاظ النصوص بما لم يؤلف استعمال اللفظ له في لغة العرب البتة، وإن كان معهودا في اصطلاح المتأخرين، وهذا مما ينبغي التنبه له فإنه حصل بسببه من الكذب على الله ورسوله ما حصل. كتأويل قوله تعالى: ﴿إِنَّ رَبَّكُمُ ٱللَّهُ ٱلَّذِى خَلَقَ ٱلسَّمَـٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضَ فِى سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ ٱسۡتَوَىٰ عَلَى ٱلۡعَرۡشِ يُغۡشِى ٱلَّيۡلَ ٱلنَّهَارَ يَطۡلُبُهُۥ حَثِيثًا وَٱلشَّمۡسَ وَٱلۡقَمَرَ وَٱلنُّجُومَ مُسَخَّرَٰتِۭ بِأَمۡرِهِۦٓۗ أَلَا لَهُ ٱلۡخَلۡقُ وَٱلۡأَمۡرُۗ تَبَارَكَ ٱللَّهُ رَبُّ ٱلۡعَـٰلَمِينَ ﴿٥٤﴾﴾ الأعراف:54، بأن المعنى أقبل على خلق العرش، فإن هذا لا يعرف في لغة العرب بل ولا غيرها من الأمم ،إن من أقبل على

الشيء يقال: قد استوى عليه، ولا يقال لمن أقبل على الرجل قد استوى عليه، ولا لمن أقبل على عمل من الأعمال من قراءة أو كتابة أو صناعة قد استوى عليها، ولا لمن أقبل على الأكل قد استوى على الطعام .فهذه لغة القوم وأشعارهم وألفاظهم موجودة ليس في شيء منها ذلك البتة.

الخامس : ما ألف استعماله في ذلك المعنى لكن في غير التركيب الذي ورد به النص فيحمله المتأول في هذا التركيب الذي لا يحتمله على مجيئه في تركيب آخر يحتمله وهذا من أقبح الغلط والتلبيس كتأويل اليدين في قوله تعالى:﴿قَالَ يَـٰٓإِبۡلِيسُ مَا مَنَعَكَ أَن تَسۡجُدَ لِمَا خَلَقۡتُ بِيَدَيَّۖ أَسۡتَكۡبَرۡتَ أَمۡ كُنتَ مِنَ ٱلۡعَالِينَ ﴿٧٥﴾﴾ بالنعمة. سورة ص:75.

ولا ريب أن العرب تقول لفلان عندي يد وقال عروة بن مسعود للصديق: لولا يد لك عندي لم أجزك بها لأجبتك، ولكن وقوع اليد في هذا التركيب الذي أضاف سبحانه فيه الفعل إلى نفسه ثم تعدى الفعل إلى اليد بالباء التي هي نظير كتبت بالقلم وهي اليد وجعل ذلك خاصة خص بها صفيه آدم دون البشر كما خص المسيح بأنه نفخ فيه من روحه وخص موسى بأنه كلمه بلا واسطة فهذا مما يحيل تأويل اليد في النص بالنعمة وإن كانت في تركيب آخر تصلح لذلك فلا يلزم من صلاحية اللفظ لمعنى ما في تركيب صلاحيته له في كل تركيب.

السادس: اللفظ الذي اطرد استعماله في معنى هو ظاهر فيه ولم يعهد استعماله في المعنى المؤول، كقوله تعالى:﴿ وَرُسُلٗا قَدۡ قَصَصۡنَٰهُمۡ عَلَيۡكَ مِن قَبۡلُ وَرُسُلٗا لَّمۡ نَقۡصُصۡهُمۡ عَلَيۡكَۚ وَكَلَّمَ ٱللَّهُ مُوسَىٰ تَكۡلِيمٗا ﴿١٦٤﴾﴾ سورة النساء:164.

السابع : كل تأويل يعود على أصل النص بالإبطال فهو باطل. "كتأويل أيما امرأة نكحت نفسها بغير إذن وليها فنكاحها باطل" بحمله على الأمة؛ فإن هذا التأويل مع شدة مخالفته لظاهر اللفظ يرجع على أصل النص بالإبطال وهو قوله:(فإن دخل بها فلها المهر بما استحل من فرجها) ومهر الأمة إنما هو للسيد. فقالوا: نحمله على المكاتبة وهذا يرجع

على أصل النص بالإبطال من وجه آخر فإنه أتى بالعموم المؤكد فحمله على صورة لا تقع في العالم إلا نادرا يرجع على مقصود النص بالإبطال.

الثامن : تأويل اللفظ الذي له معنى ظاهر لا يفهم منه عند إطلاقه سواه ،بالمعنى الخفي الذي لا يطلع عليه إلا أفراد من أهل النظر والكلام.

التاسع : التأويل الذي يوجب تعطيل المعنى الذي هو في غاية العلو والشرف ويحطه إلى معنى دونه بمراتب كثيرة وهو شبيه بعزل سلطان عن ملكه وتوليته مرتبة دون الملك بكثير، مثاله تأويل الجهمية قوله تعالى :﴿وَهُوَ ٱلْقَاهِرُ فَوْقَ عِبَادِهِۦ ۚ وَهُوَ ٱلْحَكِيمُ ٱلْخَبِيرُ ﴿١٨﴾﴾ الأنعام 18.

ونظائره، بأنها فوقية الشرف، كقولهم: الدرهم فوق الفلس والدينار فوق الدرهم. فتأمل تعطيل المتأولين حقيقة الفوقية المطلقة التي هي من خصائص الربوبية وهي المستلزمة لعظمة الرب جل جلاله وحطها إلى كون قدره فوق قدر بني آدم وأنه أشرف منهم.

العاشر: تأويل اللفظ بمعنى لم يدل عليه دليل من السياق ولا معه قرينة تقتضيه، فإن هذا لا يقصده المبين الهادي بكلامه، إذ لو قصده لحف بالكلام قرائن تدل على المعنى المخالف لظاهره حتى لا يوقع السامع في اللبس والخطأ فإن الله سبحانه أنزل كلاما بيانا وهدى فإذا أراد به خلاف ظاهره ولم تحف به قرائن تدل على المعنى الذي يتبادر غيره إلى فهم كل أحد لم يكن بيانا ولا هدى"[1].

ثالثا- **التأويل الممدوح:**

كما سبقت الإشارة الى أن التأويل هو صرف اللفظ عن معناه الظاهر إلى معنى يحتمله، شرط موافقته للكتاب والسنة . فهو أيضا ما يراد به العلوم والدراية وتنزيه لله تعالى، ودفع لشبهة التشبيه.إن الناظر في مؤلفات ابن عربي لا يجد ذلك التفاعل بين الكاتب والقارئ، لغياب المقصدية في التأليف ، لأنه لا يعتبر نفسه مؤلفا كبقية المؤلفين،

---

[1] - الصواعق المرسلة ، ابن القيم، دار العاصمة ، الرياض ،ج1 ،ص ص 187، 201.

لأن مؤلفاته ترد إليه في شكل إملاءات في نوم أو يقظة ، ولم يكن التأليف مقصده المبني على منطق وروية[1].

فإذا رمنا البحث عن تأويلات مقبولة لابن عربي فإننا سنجدها عند وقوفه إزاء الظاهر من الكلام في الآية أو الحديث مجاراة للفقهاء وأهل الرسوم –كما يسميهم – فهو مثلا في كتابه الفصوص يسرد قصة كل نبي كما جاءت في القرآن وكما يعرفها جمهور المسلمين عامة.فإن كان في ظاهر الأية ما يؤيد مذهبه أخذ بها، وإلا صرفها عن معناها الظاهر، وهنا يحدث التعسف والشطط والتحريف لكتاب الله تبعا لهواه.

يحدّد علماء القرآن والتفسير مفهومَ التأويل الإشاري بقولهم: " هو تأويل القرآن بغير ظاهره لإشارة خفيّة تظهر لأرباب السلوك والتصوّف، ويمكن الجمعُ بينهما وبين الظاهر المراد أيضا"[2]. وهو أيضًا: "تأويل القرآن على خلاف الظاهر؛ لإشارات خفيّة تظهر لبعض أولي العلم، أو تظهر للعارفين بالله من أرباب السلوك والمجاهدة للنَّفْسِ، ممّن نوّر الله بصائرهم فأدركوا أسرارَ القرآن العظيم، أو انقدحت في أذهانهم بعض المعاني الدقيقة، بوساطة الإلهام الإلهيّ أو الفتح الربّانيّ، مع إمكان الجمع بينهما وبين الظاهر المراد من الآيات الكريمة"[3].

ويقول الألوسي: "وأمّا كلام السادة الصوفيّة في القرآن، فهو من باب الإشارات إلى دقائق تتكشف على أرباب السلوك، ويمكن التطبيق بينها وبين الظواهر المرادة، وذلك من كمال الإيمان ومحض العرفان، لا أنّ الظاهر غير مراد أصلاً وإنّما المراد الباطن فقط؛ إذ ذاك من اعتقاد الباطنيّة الملاحدة، توصّلوا به إلى نفي الشريعة بالكلّيّة، وحاشا

---

[1] - ينظر :فصوص الحكم والتعليقات عليه،دار إحياء الكتب العربية، القاهرة،1946، ص10.

[2] - التبيان في أيْمان القرآن، أبو عبدالله محمد بن أبي بكر بن أيوب ابن القيم الجوزية، تحقيق: عبدالله بن سالم البطاطي، إشراف: د. بكر بن عبدالله أبو زيد، دار عالم الفوائد، جدة، د.ت.

[3] - التبيان في علوم القرآن، الصابوني، محمد علي الصابوني، مكتبة الغزالي، دمشق، ومؤسسة مناهل العرفان، بيروت ط2، 1981.،

سادتنا من ذلك. كيف وقد حضّوا على حفظ التفسير الظاهر وقالوا: لا بدَّ منه أوّلاً؛ إذ لا يطمع في الوصول إلى الباطن من قَبْلِ إحكام الظاهر، ومن ادَّعى فهم أسرار القرآن ظاهرًا وباطنًا قبل إحكام التفسير الظاهر، فهو كمن ادَّعى البلوغ إلى صدر البيت قبل أن يجاوز الباب"[1].

ولذلك فابن عربي يتفق مع الفقهاء على ضرورة التزام الظاهر في فهم القرآن والحديث الشريف ، ويرى أن اللجوء إلى التأويل وعلم الكلام والجدل كل ذلك من أجل الدفاع عن العقيدة الإيمانية ونصرتها بالحجج العقلية ورد الشبه عنها. يقول ابن عربي في هذا الصدد:" وعلماء هذا العلم رضي الله عنهم ما وضعوه وصنفوا فيه ما صنفوا ليثبتوا في أنفسهم العلم بالله، وإنما وضعوه إرداعا للخصوم، الذين جحدوا الإله أو الصفات أو الرسالة أو رسالة محمد-صلى الله عليه وسلم- خاصة، أو حدوث العالم، أو إعادة إلى الجسام بعد الموت ، أو الحشر والنشر، وما يتعلق بهذا الصنف. وكانوا (الخصوم) كافرين بالقرآن ،مكذبين به، جاحدين له، فطلب علماء الكلام إقامة الأدلة عليهم، على الطريقة التي زعموا أنها أدلتهم إلى إبطال ما ادعينا صحته خاصة، حتى لا يشوشوا على العوام عقائدهم"[2].

ولذلك لم يظهر علم الكلام ولا التأويل في عهد الرسول –صلى الله عليه وسلم- ولا الصحابة ،لأنه كان بين ظهرانيهم يجيب عن أسئلتهم ويفسر لهم ما غمض عليهم. أما بعد وفاته –صلى الله عليه وسلم- ورحيل الرعيل الأول من الصحابة ثم من التابعين، ودخول الأعاجم في الإسلام أشكل على الناس فهم القرآن، فكان سببا لظهور الجدل وعلم الكلام والتأويل. يقول ابن عربي: "فلما انقطع بموته –صلى الله عليه وسلم-عن ظواهر الأسماع مدد روح الوحي، وعفت عهود الوقائع بانقراض علماء الصحابة-رضي الله عنهم- وضعف استنباط المتشابه من المحكم...وحصل التمريج في القلوب فزاغت وحجبت عن هواتف الغيب، وكثر الكلام فيما لايعني، فقل أبناء الحكمة، فهنالك ظهرت

[1] - تفسير التحرير والتنوير، محمد الطاهر بن عاشور، دار سحنون للنشر والتوزيع، تونس، د. ت.-

[2]- الفتوحات المكية ،ابن عربي ،ج1، ص156.

أرباب البدع، وأشكل معنى المتشابه، فاتبعه من في قلبه زيغ، وكاد الأمر يلتبس لولا ما أيد الله به هذه الأمة من العلماء الوارثين ، والسلف الصالح، فنهضوا لمناظرة أرباب البدع"[1].

كما اتفق ابن عربي مع الفقهاء-بالرغم من الخصومة الشديدة معهم- على حاجة المجتمع إلى التعدد في علماء الشريعة بهدف تعليم الناس ما كلفهم به الشرع، ولا يحتاجون إلى علماء الكلام ولا إلى التأويل. يقول ابن عربي: "اعلم أن الله خاطب الإنسان بجملته وما خصّ ظاهره من باطنه، ولا باطنه من ظاهره، فتوفرت دواعي الناس أكثرهم إلى معرفة أحكام الشرع في ظواهرهم، وغفلوا عن الأحكام المشروعة في بواطنهم، إلا القليل فإنهم بحثوا في ذلك ظاهرا وباطنا فما من حكم قرّروه شرعا في ظواهرهم إلا ورأوا أن ذلك الحكم له نسبة إلى بواطنهم، أخذوا على ذلك جميع أحكام الشرائع، فعبدوا الله بما شرع لهم ظاهرا وباطنا، ففازوا حين خسر الأكثرون. ونبغت طائفة ثالثة ضلّت وأضلّت، فأخذت الأحكام الشرعية وصرفتها في بواطنهم وما تركت من حكم الشريعة في الظواهر شيئا، تسمى الباطنية، وهم في ذلك على مذاهب مختلفة، وقد ذكر الإمام أبو حامد في كتاب "المستظهر" له في الرد عليهم شيئا من مذاهبهم وبيّن خطأهم فيها، والسعادة إنما هي مع أهل الظاهر وهم في الطرف والنقيض من أهل الباطن، والسعادة كل السعادة مع الطائفة التي جمعت بين الظاهر والباطن وهم العلماء بالله وبأحكامه"[2].

ولذلك نجد أن ابن عربي يوافق أهل الظاهر – الفقهاء – في مصادر الشريعة وأصولها الأربعة، وهي الكتاب والسنة والإجماع ثم القياس. ولكنه ينظر لهذه الأصول نظرة مخالفة تماما منبعها الذوق والكشف. يقول ابن عربي:" اعلم أن أصول أحكام الشريعة المتفق عليها ثلاثة: الكتاب والسنة المتواترة والإجماع، واختلف العلماء في القياس، فمن قائل بأنه دليل وأنه من أصول الأحكام، ومن قائل بمنعه وبه أقول، قال

[1] - الرمزية والتأويل في فلسفة ابن عربي الصوفية، ساعد خميسي، رسالة دكتوراه، جامعة قسنطينة، 2006،ص225.-،

[2] -الفتوحات ، ابن عربي ،ج2، ص563.

تعالى:﴿ واتقوا الله ويعلمكم الله﴾ وقال :﴿ وإن تتقوا الله يجعل لكم فرقانا﴾ وقال:﴿ اتقوا الله وآمنوا برسوله يؤتكم كفلين من رحمته ويجعل لكم نورا تمشون به ويغفر لكم﴾ مثل قوله في عبده خضر﴿ آتيناه رحمة من عندنا وعلمناه من لدنا علما)...﴾ قال الجنيد: علمنا هذا مقيد بالكتاب والسنة، وهما الأصلان الفاعلان، والإجماع والقياس إنما يثبتان وتصح دلالتهما بالكتاب والسنة، فهما أصلان في الحكم منفعلان، فظهرت هذه الأربع الحقائق نشأة الأحكام المشروعة التي بالعمل بها تكون السعادة"[1].

فابن عربي –كما رأينا- يجاري الفقهاء في مصادر الشريعة المذكورة آنفا، ولكنه لا يأخذ بالقياس لأنه يعتبره زيادة في الحكم وقول بغير حجة ولا برهان من كتاب ولا من سنة ولا من إجماع حيث يقول عنه:" وإنما هو من الأمور التي غلط فيها أهل النظر، في أن حملوا المقيس عليه على المقيس"[2].

وربما هذا مسوغ لابن عربي على تزعم هذا التيار الذي يدافع- حسب زعمه- على العقيدة بالحجة العقلية لمن لا يقنعه النظر. ولذلك ادعى ابن عربي تلقيه كتابي الفصوص والفتوحات عن الله والرسول مباشرة.

---

[1] -المرجع نفسه،ج2،ص162.

[2] - المرجع نفسه، ج2، ص 230.

الفصل الثاني

الفصـل الثــاني

آليات التأويل عند ابن عربي

أولا- آليات داخلية: اللغة – الرمز – الخيال
ثانيا- آليات خارجية: المقام – التناص

آليات التأويل عند ابن عربي

أولا- آليات داخلية:

1-اللغة: إن أول مشكلة تواجه دارس الأدب والشعر عامة، والأدب الصوفي خاصة، هي اللغة باعتبارها الأساس الذي ينهض عليه فن القول، وإذا كانت اللغة عقبة بالنسبة إلى الدارس فهي كذلك عقبة بالنسبة إلى المبدع الذي ينشأ بينه وبين اللغة صراع مرير أثناء عملية الكتابة التي تهيكل ما كان منطوياً في عالم الغيب ضمن نسيج نصي يسعى إلى تجاوز طاقة الإخبار والإبلاغ إلى الإثارة والجمال. وليس بالأمر الهين صناعة الإثارة وخلق الجمال .

مرت اللغة في تعريفاتها عبر التاريخ بمقاربات مختلفة منها الفلسفية والفينومينولوجية والأنطولوجية واللسانية بمختلف اتجاهاتها، والمقاربة النفسية وكذلك الهرمينوطيقية.

وقد لخص أحد الباحثين أهم التوجهات اللسانية وحصرها في:

أ- التركيز على نظام اللغة الداخلي وعلى اللغة الواقعية المنطوقة.

ب- التركيز على المعنى وصلته بالمقام اللغوي.

ج- النظر إلى اللغة في فضاء سميولوجي ثلاثي الأبعاد: الرمز- المعنى- مقام الحدث اللغوي.

د- التخلص من المفهوم السائد بأن اللغة مرآة الفكر، حيث يمكن للفكر أن تكون له لغة رمزية أو أكثر خلاف اللغة الإنسانية.

ويعرفها ابن جني:" أما حدها فأصوات يعبر بها كل قوم عن أغراضهم"[1].

كما يعرفها ابن خلدون بقوله:" اللغة في المتعارف هي عبارة المتكلم عن مقصوده، وتلك العبارة فعل لساني ناشئ عن القصد بإفادة الكلام"[2].

فالقاسم المشترك هو التواصل بين الأفراد للتفاهم.

[1] - الخصائص، ابن جني، ج1،ص33.

[2] - المقدمة، ابن خلدون، دار الفكر للنشر، لبنان، 2007، ص 558.

ويقول هيدجر عن اللغة :"إنها لا تنحصر في كونها وسيلة للفهم، فتعريفها على هذا النحو لا يصل إلى ماهيتها الخاصة، وإنما يورد نتيجة من نتائج هذه الماهية، إذ اللغة ليست مجرد آلة يملكها الإنسان إلى جانب كثير غيرها، وإنما هي أولا وعموما، ما يضمن إمكان الوقوف وسط موجود هو موجود منكشف، فحيث تكون لغة يكون عالم...وحيث يكون عالم يكون تاريخ، واللغة من هذه الوجهة تضمن للإنسان أن يكون على نحو تاريخي، فهي ليست أداة جاهزة بل العكس إنها تلك الحادثة التي تملك بين يديها أعلى إمكانيات الوجود الإنساني"[1].

فاللغة في رأيه هي بيت الوجود أو الكينونة، وحارسها هو الإنسان ومؤولها في الوقت نفسه.

واللغة التي تهمنا هنا هي اللغة الصوفية، وخاصة عند ابن عربي الذي لا يريد الإفصاح عن عقيدته الخاصة، نظرا لعوائق خارجية وأخرى داخلية، فآثر التخفي وراء الرموز والكناية والتصوير والتشبيه، انسجاما مع رؤيته للقرآن ظاهرا وباطنا.

وهذا ما يطلق عليه، العبارة والإشارة، فالعبارة: هي عرض المذهب بألفاظ واضحة، وكلام صريح، يفهمه الصوفية وغيرهم. وأما الإشارة: فهي عرض المذهب بألفاظ مجملة، وكلام غامض لا يفهمه – غالبا – إلا الصوفية، وهو أسلوب أمثل لنشر مذهبهم.

يقول ابن عربي بهذا الخصوص:" ولما رأى أهل الله أنه(أي: الله تعالى) قد اعتبر الإشارة، استعملوها فيما بينهم، ولكنهم بينوا معناها، ومحلها، ووقتها، فلا يستعملونها فيما بينهم، ولا في أنفسهم، إلا عند مجالسة من ليس من جنسهم، فإذا خلوا بأبناء جنسهم تكلموا بما هو الأمر عليه بالنص الصريح، وإذا حضر معهم من ليس منهم

[1] -في الفلسفة والشعر، هيدجر، تر: عثمان أمين، الدار القومية للنشر والطباعة، القاهرة، ط1، 1974ص 85.

تكلموا بينهم بالألفاظ التي اصطلحوا عليها، فلا يعرف الأجنبي الجليس ما هم فيه، ولا ما يقولون، فهذا معنى الإشارة عند القوم، ولا يتكلمون بها إلا عند حضور الغير، أو في تآليفهم ومصنفاتهم لا غير"[1].

فهي على حد تعبير بعض الصوفية ، تضعنا في حضرة وجود يدهشنا بقربه وبعده، بعلوه، بانكشافه واحتجابه، فاللغة وإن لم تبلغ الكمال في التعبير عن الوجود، فإنها تشهد عليه بوصفه الكينونة المتجلية في الحضور الدائم، الظاهرة في الزمان والمكان، والمنبثقة خارجهما في أن واحد.

لقد استعمل الصوفية لغة خاصة في التعبير عن مواجيدهم وبواطن أفكارهم، تعتمد التجربة والمعرفة الذوقية، فكما أن لكل أهل علم مصطلحاتهم، فإن للصوفية مصطلحاتهم ولغتهم الخاصة، يقول أبو العلا عفيفي:" إن لغة المنطق قاصرة عن أن تعبر عن تلك المعاني الذوقية التي يدركها الصوفي في أحوال وجده، فليس لديه إلا لغة الإشارة والرمز ولغة الخيال والعاطفة، يومئ بها إيماء إلى تلك المعاني التي لا يدركها على حقيقتها إلا من ذاق مذاق القوم وجرب أحوالهم"[2].

وفي هذا الصدد يقول أبو حامد الغزالي:" إن الصوفية في ترقيهم الروحي واقعون تحت حرج اللفظ الذي لا يفي بوصف ذرة من أحوالهم، فهم سائرون من مشاهدة الصور والأمثال إلى درجات يضيق عنها نطاق النطق، فلا يحاول معبر أن يعبّر عنها إلا اشتمل لفظه على خطأ صريح لا يمكنه الاحتراز عنه"[3].

---

[1] - الفتوحات المكية، ابن عربي، ج4، ص 275.

[2] - مقدمة فصوص الحكم لابن عربي، أبو العلا عفيفي،دار الكتاب العربي،بيروت، لبنان،1980،ص 19.

[3] - المنقذ من الضلال، أبو حامد الغزالي، تح: عبد الحليم محمود، ط3،دار المعارف، مصر، 1988، ص ص377، 378.

ويقول الكلاباذي:" إن للقوم عباراتٍ تفردوا بها، واصطلاحات فيما بينهم، لا يكاد يستعملها غيرهم"[1].

فاللغة الصوفية متسعة لتشمل نطاق الموجودات، بلسان الحال أو بالتسبيح الذي لا نفقهه، يقول ابن عربي:" ليس في العالم صمت أصلا... ولا يخلو موجود أن يكون على حال ما، فحاله هو عين كلامه"[2].

فالطرح الذي طرحه ابن عربي يتجاوز المعنى التقليدي للصمت، فهو معني بالصورة الرمزية حيث الصمت له حضوره في الوجود، وطاقة إيحائية وإبلاغية في الوقت نفسه، لأن الصمت ربما كان أبلغ من الكلام[3] .
فالذي خلق صفة الكلام هو الله، والمتكلم في الحقيقة هو الله لأنه خالق هذا الكلام، أنطقه الله تعالى فهو متكلم بالعرض، أما في حقيقته فهو صامت.

وفي هذا الاتجاه تبدو صورة الكلام من حيث علاقته بالذات الإلهية مصدرا للوجود، وليس المقصود بالكلام مجرد معناه الطبيعي، بقدر أن المقصود هو النطق بالكلمة، وحاصلها هو عالم الموجودات يقول:" ما ثم شيء إلا وهو حي، فإنه ما من شيء إلا وهو يسبح بحمد الله ولكن لا نفقه تسبيحه إلا بكشف إلهي"[4].

فهي لغة غير شائعة، مثيرة للدهشة، فليست المصطلحات وحدها جديدة، بل تصير الكلمات المألوفة والمتداولة حاملة لدلالات جديدة، لأن اللغة أصلا تستخدم لحد المحدود عند كل من المتكلم والمتلقي.

---

1 - التعرف لمذهب أهل التصوف، للكلابذي، ص 80.

2 - الفتوحات المكية ، ابن عربي،ج6، ص 361.

3 -ينظر: في لغة القصيدة الصوفية، محمد كندي، دار الكتاب الجديد المتحدة، بيروت ، لبنان، ط1، 2010، ص91.

4 - فصوص الحكم، ابن عربي، ص 170.

فالصوفي يبعث في الكلمات المتداولة روحا واتجاها لم يكونا فيها من قبل، فتعبر عما لا يعبر عنه وتقول ما لا يقال(المسكوت عنه)، لأنها لغة إشارية بالمقام الأول، تخضع لقوانينها الذاتية وتحولاتها الخاصة[1].

ولم يقف الأمر عند حدود الكلمة بل تعدّى ذلك إلى الحروف، فتعامل معها ابن عربي انطلاقا من ثنائية (الباطن والظاهر)، فالظاهر منها هي الحروف الإنسانية الصوتية التي يتلفظها الإنسان في كلامه، وأما الباطن فهو أرواح الأسماء الإلهية. فأعطوا لبعضها قدرات ودلالات وإشارات، فهي تجمع بين الوجود الظاهر، مجسدا في الحرف مرسوما ومخطوطا، والوجود الباطن أي روح الحرف، فهو عندهم كائن جسده شكله، وروحه معرفة لا يظفر بها إلا العارفون وأهل الذوق[2].
فقد اعتبرها ابن عربي أمة من الأمم، حيث قال : " الحروف أمة من الأمم، مخاطبون ومكلفون، وفيهم رسل من جنسهم، ولهم أسماء من حيث هم، لا يعرف هذا إلا أهل الكشف من طريقنا، وعالم الحروف أفصح العوالم لنا وأوضحه بيانا"[3].
فكل هذه الحروف والكلمات رموز وألغاز، وهي أصدق دليل على المعنى المضمر في الفؤاد حيث تعجز اللغة العادية عن التعبير عنه، كما أنها ستر على المعنى العميق الذي يريد المبدع نقله إلى متلق مخصوص. يقول ابن عربي:

ألا إن الرموز دليل صدق   على المعنى المغيب في الفؤاد
ولولا اللغز كان القول كفرا   وأدى العالمـــــين إلى العنـــــــــاد

فاللغة ، لقيامها على هذه الرموز، أقدر على التعبير عن عمق التجربة الوجودية الصوفية[4].

---

1 - ينظر: شعرية النص الصوفي، سحر رامي ، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، مصر، 2005، ص 56.
2 - ينظر: الهاجس الإبداعي للكتابة عند ابن عربي، عبد الحميد هيمه، مجلة الأثر، كلية الآداب واللغات، جامعة ورقلة، الجزائر، عدد 7،2008، ص 223.
3 - الفتوحات المكية، ابن عربي، ج1، ص 214.
4 -ينظر: الخطاب الشعري الصوفي والتأويل، رضوان الصادق الوهابي، زاوية للفن والثقافة، الربا، المغرب،ط1، 2007م،ص 195.

وإذا كان المعنى في الخطاب العادي ذا غاية نفعية إخبارية فإن المعنى الأدبي في الخطاب الصوفي ركض إلى: "تحقيق مستوى عال من الفن والجمال"[1].

إن هذا الجمال لا يتحقق ولا تشرق شرفاته البعيدة إلا إذا كان مرتكزاً على لغة خاصة، فحقيقة الإبداع تظهر أول ما تظهر في لغة التعبير لكون اللغة التعبيرية التي تحمل الإثارة وعناصر الجمال هي علامة الإبداع الأولى.

وسنحاول أن نتبين الجديد الذي أضافه ابن عربي إلى لغة الكتابة، باعتبار –الكتابة- صورة الوجود الإنساني بل العالم بكامله الذي يُعَدُّ: "المصحف الكبير الذي تلاه الحق علينا تلاوة حال كما أن القرآن تلاوة قول عندنا، فالعالم حروف مخطوطة مرقومة في رقّ الوجود المنشور، ولا تزال الكتابة فيه دائمة أبدا لا تنتهي"[2].

لقد أصبح ما تفصح عنه لغة الكتابة لدى ابن عربي –كما سيأتي بيانه بعد قليل- وما تشكله من دلالات، أمراً مخالفاً تماماً لما كانت تعبر عنه في الإرث الأدبي والشعري بشكل خاص.

ذلك لأن هذه اللغة الجديدة تحققت بعدما أقدم صاحب الفتوحات على تفريغ المفردات اللغوية من محتواها العتيق وشحنها بدلالات جديدة، لتعانق الطبيعة بل الوجود بأكمله، تحمل من المعاني والأبعاد مالم تكن تحمله في العصور السابقة.

فاللغة لا تفصح عن نفسها إلا للعارف على حدّ قول ابن عربي:" العالم كله لا يعرف من الموجودات التي هي كلمات الله إلا وجود أعيانها خاصة. ولا يعلم ما أريدت له هذه الموجودات سوى أهل الفهم عن الله..."[3].

---

[1] - الأسلوبية بين العلمانية والأدب الملتزم بالإسلام، عدنان رضا النحوي، النحوي للنشر والتوزيع، الريان، السعودية، ط1، 1994، ص191.

[2] - الفتوحات المكية، ابن عربي، ج1، ص 158.

[3] - المصدر نفسه، ج3، ص 284.

وقد فهم ابن عربي أن كائنات العالم وأشياءه المختلفة هي كلمات الله، ، فجاءت لغة الكتابة ومفرداتها المتباينة تتخطى كونها: "وسيطاً بين العالم والإنسان"[1]، أو أدوات للإفصاح عن التجارب لتصبح تجليات وجودية وعوالم مضيئة قائمة بذاتها، وحيوات مفصحة عن انكشاف العالم خلف حجاب الأشكال، وغطاء المظاهر. ولذلك يقال كثيراً:" لا تسأل الشاعر أو الفيلسوف عما يعنيه، لتسأل عما تعنيه اللغة"[2].

ولمزيد من التوضيح نضرب الأمثلة التالية: البرق، الظل، الجمال، المرأة، الحب، العذاب.

إن هذه الكلمات إذا وضعناها في سياقاتها اللغوية المختلفة كما وردت في كتاب (الفتوحات المكية) وجدناها قد شحنت بدلالات جديدة لم تكن تعرفها من قبل في الخطاب الشعري التقليدي، ومن تلك الدلالات:

البرق: يعبر به ابن عربي عن رؤية الحق في الخلق (التجلي في الصور)، وهو مشهد ذاتي يذهب بالأبصار ولا يكاد يتحقق، والبرق نفسه حجاب، فنحن لا نرى البرق ولكن نرى سناه فقط. كما تأتي البروق بالجمع لتعبر عن الصور في عالم الشهادة لتنوعها وسرعة زوالها، وهكذا تحول البرق من الدلالة على ذات إلى الدلالة على صفة كامنة فيه.

الظل: يعبر به عن الراحة خلف الحجاب، كما يعبر به عن الموجودات باعتبارها ظلالاً للحق.

الجمال: يعبر به قديماً عن كل ما يصنع الإثارة في النفس فتميل إليه وترتاح له. ولكن ابن عربي شحنه بمعان أخرى ليصبح دالاً على نعوت الرحمة والألطاف من الحضرة الإلهية.

---

[1] - إشكاليات القراءة وآليات التأويل، نصر حامد أبو زيد، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط5، 1999، ص 32.

[2] - اللغة والتفسير والتواصل، مصطفى ناصف ، عالم المعرفة، الكويت، يناير 1995، عدد 193، ص31.

المرأة: هي الجوهر الأنثوي أو الأنوثة السارية في العالم، وبيت الرحم الكونية ومحل التواصل مع الخالق والخارق. وهي لم تتجاوز في اللغة القديمة كونها محلاً للإثارة ومختزلاً لإفراغ غلواء الشهوة.

الحب: في اللغة الموروثة يعبّر عن العواطف والأحاسيس، أما ابن عربي فقد شحن هذه الكلمة بأعمق ماهو معروف قديماً، لتحرز قيمة أخرى ذات أهمية بالغة تشمل جميع الموجودات داخل العالم الذي يعتبره ابن عربي كتاباً مسطوراً ونتيجة للحب. فالحب هو الأصل ومبدأ العالم والصدور، ومنه كان الوجود المحدث.

العذاب: يقترن عند ابن عربي بالعذوبة وإن كان مقيداً في الشرع واللغة القديمة بالألم الذي لم يكن سوى قشرة لِمَا ينطوي عليه من نعيم في فهم ابن عربي.

هذه أمثلة يسيرة وددت أن أبين من خلالها كيف فسح ابن عربي اللغة وكيف وسع أجواءها حتى تستجيب لسعة تجربته ولعمق معاناته وتنوع شهوده وثراء شعوره وفهمه.

ولقد تكشف لنا عبر الأمثلة السابقة، أن اللغة قد اكتسبت شعريتها وخصائصها الجديدة بالاستناد إلى ذلك التعديل الذي كان يمارسه ابن عربي على مفردات اللغة من أجل القبض على دلالات أخرى تدخل في علاقة مباشرة مع نظرته للعالم. فإذا كانت كلمة "الشفق" في اللغة السائدة تدل على ذات ، فلقد أصبحت تدل عند ابن عربي على صفة كامنة فيها وهي "الاحمرار"، ومن ثم تصبح هذه الصفة تعبيراً عن مقام الحياء. ولم يكن ابن عربي يسلك هذا السبيل الجديد في تعامله مع لغة الكتابة إلا لكون اللغة عاجزة عن تلبية حاجات النفس، وغير قادرة على استيعاب فيوضات التجربة الجديدة، أضف إلى ذلك أنه كان: "يشاهد عالماً صفاتياً حيث الاسم لا يدل على المسمى إلا لصفة قامت في المسمى"[1].

ومن هنا يظهر أن ابن عربي كان ينشئ أرضاً جديدة لمفردات اللغة ويسعى إلى بناء مفارقات بين الدلالة السابقة للكلمة والدلالة المبتكرة، فكلمة (القمر) مثلاً لا يفهم منها في

---

[1] - ابن عربي، ومولد لغة جديدة ، سعاد الحكيم، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، ط1، 1991، ص75.

لغة ابن عربي تلك الدلالة الاصطلاحية المعبرة عن ذات مسماها وإنما يفهم منها حالة مخصوصة وهي ذلك المشهد البرزخي الذي ينطوي عليه القمر باعتباره حالة بين الهلال والبدر.وكذلك كلمة (الليل) الدالة على اسم لذات الليل، وهي الفترة الممتدة من غياب الشمس إلى طلوعها، أصبح عند ابن عربي صفة وهي: الغيب والأسرار[1].

وإذا نحن بحثنا عن الأسباب والعلل التي تقف وراء هذا النهج الجديد في التعامل مع اللغة والذي أدى إلى تغيير مضامينها وحقولها التي كانت تشتغل فيها من قبل، لوجدنا ذلك يرجع أساساً إلى حركية تجربة الشهود المتواصلة التي كان ينطلق منها في اختراع المعاني وابتكار الدلالات التي لم يكن لمن تقدمه فيها موضع قدم.

فكل ماكان يتذوقه ويشهده خلال تجاربه الصوفية كان يَلقى له صدى على مستوى لغة الكتابة المستعملة عنده،فمثلا كلمة (نهر) تنزاح عن استعمالها المعجمي لتصبح دالة على كل شيء يُتذوّق سواء في الحياة الدنيا أو الآخرة، فنقول: نهر البلوى- نهر الحياة- نهر الخمر- نهر الدنيا- نهر القرآن- نهر اللبن- نهر العسل- نهر الماء.[2]

وإذا كان ابن عربي أعاد تشفير اللغة وانحرف بها لتصبح عاكسة لكل حقائق الوجود بدءاً من الألوهية وانتهاء بعالم الحس المشهود، فإنه فتح المجال واسعاً للتأويل، أي أنه :"في ظل هذا التصور للغة تتسع أدوات التأويل اتساع أبعاد اللغة"[3].

ثم إن اتساع البعد الدلالي للغة في خطاب ابن عربي الصوفي تتجلى من خلاله الكلمات موازية لحركية الموجودات والأشياء داخل العالم. إنها لغة تعيد تشكيل الوجود من جديد على ضوء ما ينجم من تصورات وفهوم عبر حيوية التجربة والمعايشة الوجدانية المستمرة لما يتجلى من حقائق خلال الحدس والكشف والإشراق.

---

1 - ينظر: المرجع السابق، ص 84.

2 - ينظر: المعجم الصوفي، سعاد الحكيم، مادة: نهر

3 -فلسفة التأويل (دراسة في تأويل القرآن عند ابن عربي)، نصر حامد أبو زيد، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط4، 1998، ص 359.

ومن هنا تأتي صعوبة الإلمام بهذه اللغة أو القبض على جميع ما تخبئه من مرام ومقاصد. يقول أدونيس: "وبهذه اللغة تخلق التجربة الصوفية عالماً داخل العالم، تتكون فيه مخلوقاتها، تولد وتمتد، تذهب وتجيء... وفي هذا العالم تتعانق الأزمنة"[1].

وإذا كانت لغة ابن عربي مناقضة للغة العرفية التي تظهر الأشياء خلالها هي ذاتها لا غيرها، وكانت اللغة التقليدية محددة وواصفة، بل تبدو وكأنها غاية ليس وراءها شيء آخر، فإن رؤيا الشيخ الأكبر للعالم وقضاياه ومشكلاته لا تتبني على الموروث، لقد طوّع صاحب الفتوحات اللّغة لمشاهداته التي لا تنحسر ووسع الهوة بينها وبين ماضيها حتى يتسنى لها الإفصاح عن عمق حيوية التجربة، والتّعبير عن المدهش والغريب وما لم يكشف عنه، فأصبحت لغته الجديدة إضافاتٍ ونسبا[2].

فالكتابة الصوفية، شعرا كانت أو نثْرا كتابة تتعمد الغموض، و تحترف الممانعة والانفلات من عقال المعنى المألوف، لتحط في نهاية المطاف على ضفاف بحر التأويل.

فهي لغة حب وكشف، ولغة مسايرة لما يتجلى ويشرق من حقائق عبر التماهي المتواصل مع الحق، يقول ابن عربي: "ولسنا من أهل التقليد بحمد الله، بل الأمر عندنا كما آمنا به من عند ربنا شهدناه عياناً"[3].

فابن عربي مُلهَم المعنى والمبنى معا كما يدعي، يقول:"إذا نظمنا لك الدر والجوهر في السلك الواحد، وأبرزنا لك القول في حضرة الفرق المتباعد، فلهذا ترى الواقف عليه يكاد لا يعثر على سر النسبة التي أودعها لديه، إنما هي رموز وأسرار لا تلحقها الخواطر والأفكار، إنْ هي إلا مواهب من الجبار جلت أن تنال إلا ذوقا ولا تصل إلا لمن هام عشقا وشوقا"[4].

---

[1] - الصوفية والسوريالية، أدونيس، دار الساقي، بيروت، ط1، 1992، ص23.

[2] - ينظر: ابن عربي ومولد لغة جديدة، سعاد الحكيم، ص 70.

[3] - الفتوحات المكية، ابن عربي، ج6، ص 86.

[4] -الرسائل الإلهية، ابن عربي، مطبعة السعادة، مصر ،1325ه، ص342.

فقد اعتمد ابن عربي في تشكيل لغته على الإضافة التي أصبحت تشكل خاصية من خصائص أسلوبه في التعبير عن مشاهداته. فتحول اللفظ المفرد عنده إلى عبارة، والتي يمكن حصرها في الأشكال التالية:

- الإضافة: تتكون من اسم يضاف الى اسم مثل: نهر القرآن، بحر الأرواح ونحو ذلك.
- النسبة: تتكون من لفظين ينسب أحدهما للآخر مثل: تجل ذاتي ولي عيسوي.
- الوصف: عبارة تكونت من لفظين أحدهما يصف الآخر مثل: الأرض الواسعة.[1]

وفيما يلي رصد لمجموعة من الأمثلة على الإضافة والوصف من خلال كتابيْ الفتوحات المكية وفصوص الحكم لابن عربي:

- ابن الروح، ابن السبيل، ابن الظلمة، أبناء الرحمة، أبناء المجموع.[2]
- أدب الحق، أدب الحقيقة، أدب الخدمة، أدب الخلافة، أدب الشريعة، أدب الله، أدب الولاية.[3]
- البرزخ الجامع، البرزخ الأعلى، البرزخ الأول، البرنامج الأكمل، التجلي الغيب، التدبير الإلهي، التعين الأول.[4]

ومما تقدم يمكن أن نبين بعض مميزات اللغة الصوفية لأن للمتن الصوفي بناءً خاصا به، قد يختلف بل ينزاح عن جل الأجناس النثرية الأدبية المتداولة، مشكّلا لنفسه رداء خاصا به، يتميز م عن سائر الأجناس. ومن تلك الخصائص مايلي:

- انعدام الفكرة المسبقة، أي التخطيط أو التصميم المسبق.
- انعدام أي رقابة للوعي أو للعقل .

---

[1] - ينظر: ابن عربي ومولد لغة جديدة، سعاد الحكيم، ص 79.

[2] ينظر: الفتوحات، ج4، ص ص 116،180.

[3] -المصدر نفسه، ص ص 284،604.

[4] - ينظر: الفصوص، ج2، ص 320.

-انعدام النظام الكتابي التقليدي، كما تبدو ظاهريا أنها فوضوية، بلا نظام ولا مضمون.

-انعدام الاهتمام الجمالي والأخلاقي (بالمعنى التقليدي).

-الفيضية، فهذه الكتابة نوع من فيض الكيان، فيض اللاوعي بحرية مطلقة.[1]

-اللغة عند الصوفية لغة تتسم بالشعرية والغموض في كثير من جوانبها فهي لا تخلو : "من تمثيل ورمزية ومجاز"[2].

-" والأدب الصوفي مُمَيَّزٌ بخرْقٍ مرجعي للدلالة الوضعية الاصطلاحية ؛ إذ ينطلق من مبادئ وأسس منهجية خاصة يصعب معها إيجاد معادل لها على مستوى عملية القراءة والتلقي "[3].

-يقول الإمام القشيري:" إن لكل طائفة من العلماء ألفاظا يستعملونها، انفردوا بها عمن سواهم، وتواطأوا عليها لأغراض لهم فيها من تقريب الفهم على المخاطبين بها أو تسهيل على أهل تلك الصنعة في الوقوف على معانيهم بإطلاقها، وهذه الطائفة- يعني الصوفية- يستعملون ألفاظا فيما بينهم قصدوا بها الكشف عن معانيهم لأنفسهم، والإخفاء والستر على من بايَنَهم في طريقتهم لتكون معاني ألفاظهم مستبهمة على الأجانب غيرةً منهم على أسرارهم أن تشيع في غير أهلها، إذ ليست حقائقهم مجموعةً بنوع تكلف أو مجلوبةً بضرب تصرفٍ، بل هي معان أودعها الله تعالى في قلوب قوم، واستخلص لحقائقها أسرار قوم"[4].

---

[1] - ينظر: الصوفية والسوريالية، أدونيس، ص 135.

[2] - أدبية النص الصوفي بين الإبلاغ النفعي والإبداع الأدبي، محمد زايد، عالم الكتب الحديث للطباعة والنشر والتوزيع، إربد ،الأردن، ط1، 2011. ص: 15

[3] - المرجع نفسه، ص 15.

[4] - الرسالة القشيرية- الإمام القشيري- وضع حواشيه خليل المنصور- منشورات دار الكتب العلمية – بيروت. لبنان، ص: 89.

-إن اللغة الصوفية- حسب القشيري- تكتسي أبعاداً انطولوجيةً وجودية، و هي ليست مجردَ وسيلةٍ للتعبير عن فكر أو شعور و إنّما هو موقفٌ في حد ذاته، لأنّها تعبر عن نوع معين من المعرفة ليست متاحة للجميع، بل هي حكر على الصوفية وهبها الله لهم، ولذلك فهم يخشون أن تشيع هذه الحقائق وتلك الأسرار بين من ليسوا أهلا لها.

إن ما يميز الكتابة الصوفية هو ولعُها بالذات وتتبع حركيتها الداخلية بالغوص في تفاصيلها النفسية وطقوسها الروحانية ، لذا فإنها تتبني على أفق مغاير هو أفق الحلم ،والسحر ،والرؤيا ،والحدس والكشف والشطح.

فالخطاب الصوفي هو خطاب يحاكي التجربة الإنسانية، يخدعها ويوهمها، من أجل أن يقبض على خباياها ومكامنها حتى يرصدها بكامل أبعادها الفكرية والروحية ،فيكثر التأويل في مناخ الأحلام والرؤى الغامضة ،مما يؤدي إلى مفردات خاصة ،وإحالات ثقافية مغرقة في الإيهام والغوص الذاتي والهيام الروحي.

2-الرمز:

يستعمل الصوفي لغة خاصة به هي لغة مشفرة ،ومغرقة في الرمز والإشارة ترتكز على مصطلحات تختص بالتجربة الصوفية لوحدها قد يعجز القارئ العادي عن فك رموزها ،فيستغلق المعنى في ذهنه ويكتشف أن المعنى ليس واحدا ،بل هو متعدد فتكثر الدلالات وتتنوع القراءات. ومن هذا التعدد والتوالد الرمزي تنبع جمالية اللغة الصوفية.

وقبل الخوض في الموضوع لا بأس أن نشير -ولو بإيجاز- إلى مفهوم الرمز لغة واصطلاحا.

- **الرمز لغة:** يقول الزمخشري (ت 538ه):" دخلت عليهم فتغامزوا وترامزوا"[1].ورأى أن الإشارة تكون بالشفتين والحاجبين.كما يطلق الرمز على الخفي من الكلام، وفي هذا يقول الطبري(ت310ه) :" وكان يكلم الأبطال رمزا"[1].

[1] - أساس البلاغة، الزمخشري، ج1، ص 385.

وأما ابن منظور(ت711ه) فرأى أن الإشارة تكون أيضا:" تصويتا خفيا باللسان كالهمس، ويكون تحريك الشفتين بكلام غير مفهوم باللفظ من غير إبانة بصوت، إنما هو إشارة بالشفتين، وقيل: ا لرمز إشارة وإيماء بالعينين والحاجبين والشفتين والفم. والرمز في اللغة كل... ما يُبان بلفظ"[2].

-**الرمز اصطلاحا**: عرف الرمز في الأدب العربي قديمه وحديثه، مع تفاوت في الرؤية والمفهوم، فالرمز بمعناه الاصطلاحي الحديث هو: " الإيحاء أي التعبير غير المباشر عن النواحي النفسية المستترة التي لا تقوى اللغة على أدائها في دلالتها الوضعية"[3].وهو أيضا : " كل ما يحل محل شيء آخر في الدلالة عليه. لا بطريق المطابقة التامة، وإنما بالإيحاء، أو بوجود علاقة عرضيّة، أو متعارف عليها، وعادة يكون الرمز بهذا المعنى ملموسا يحل محل المجرد"[4]. فقد يكون الرمز إشارة وإيماءً بالعينين، أو الحاجبين، أو الشفتين، كقول الشاعر:

أشارتْ بطرفِ العين خيفةَ أهلها إشارةَ محزونٍ ولــــــــم تتكـــــــلـــــــــــمِ

فأيقنت أن الطرفَ قد قال مرحبا وأهلا وسهلا بالحبيبِ المتيمِ

والرمز أنواع فمنه: الديني، والتاريخي، والسياسي، والأسطوري، والاجتماعي، والطبيعي...الخ.

- **الرمز الصوفي:**

---

[1] - جامع البيان عن تأويل آي القرآن، الطبري، تح: أحمد اسماعيل شوكاني، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان،ط1، 2005، ج07،ص 122.

[2] - لسان العرب، ابن منظور، ج5، ص356.

[3] - الأدب المقارن، غنيمي هلال، دار العودة، بيروت، لبنان، ط3، 1983، ص398.

[4] - معجم المصطلحات العربية في اللغة والأدب، مجدي وهبة و كامل المهندس،مكتبة لبنان، بيروت،ط2، 1984، ص 181.

يعد الرمز الصوفي تجاوزا للواقع ومعادلاً موضوعيا لما يعتمل فى نفس صاحبه من عواطف ومشاعر وانفعالات، فيربط بذلك بين الواقع والمثال بمساعدة الحدس الذى يملك القدرة على الغوص في باطن الذات , يرتوي من نبع اللاشعور ويستكنه أسراره , وهذه الأمور موجودة في جوهر التجربة الصوفية التي تملك رمزاً غريباً ونمطا عجيبا، يضربون خلاله في عالم ما وراء الحس , محاولين الوصول بقلوبهم ومشاعرهم إلى ما لا يتسنى للعقل الوصول إليه، وقد اطمأنوا إلى ما وافتهم به أذواقهم وأرواحهم من معان، وما صورت به عالم ما فوق الواقع من صور لا توجد إلا في أذهانهم وأخيلتهم وبواطنهم. وهذا يغذي عندهم روح الاغتراب، بل يضيف بعداً جديداً إلي أبعاده، ألا وهو اغتراب اللغة.

يُستمد هذا الرمز من الطبيعة، كما تمتزج فيه رموز المكان، والزمان والشخوص، مما يجعله أكثر أنواع الرموز ثراء، وتنوعا، واتساعا.[1]

ودائما يتجاذب الرمز الصوفي طرفان، الظاهر والباطن ولابد أن يكون بينهما انسجام وتساوُق.
فباطن اللغة عند الصوفية يتناول – دائما – علم الأذواق والحقائق التي لا تستقيم مع ظاهر الشرع وتقاليده ، فهي المفارقة التي تحدث بين الظاهر المرفوض، والباطن الصحيـــح المستقيـــم حسب رأيهم. كما يقول الطوسي: " الرمز معنى باطن مخزون تحت كلام ظاهر، لا يظفر به إلا أهله"[2].

للرمز عند ابن عربي معنى باطن مخزون تحت كلام ظاهر لا يظفر به إلا أهله , فعلمهم إشارة، فإذا صار عبارة خفي . يقول[3]:

منازلُ الكونِ في الوجود   منازلٌ كلها رموز

[1] - ينظر: الرمز في الشعر السوري المعاصر، عبد الله خلف العساف، دار القلم ، دمشق،2006، ص 25.
[2] - اللمع، السراج الطوسي، القاهرة، مصر، 1960، ص 414.
[3] - الفتوحات المكية، ج1، ص265.

منازل للعقـــــول فيـــــــــــــــــــــــها دلائل

كلـــــــها تجوز

وقوله: إن الكلام عبارات وألفاظ وقد تنوب إشارات وإيماء

كما يقول :" الرمز هو الكلام الذي يعطي ظاهره ما لم يقصده باطنه"[1].

فالرمز – عنده – ظاهرة كونية تشمل الوجود بأسره، وهو ليس مقصودا لذاته، وإنما هو مراد لما رمز له. فابن عربي- كما أشرنا في الفصل الأول- دائم الشهود والاتصال بالذات العلية، فهو في ترحال دائم من مشهد إلى آخر، ومن أرض إلى أخرى ومن تجلٍّ إلى آخر.

يعرف ابن عربي المشاهدة قائلا :" تطلق على رؤية الأشياء بدلائل التوحيد،تطلق بإزاء رؤية الحق في الأشياء، وتطلق بإزاء حقيقة اليقين من غير شك"[2].

- **أسباب لجوء الصوفي إلى الرمز:**

- يمكن القول بأن الصوفي يلجأ إلى الترميز عن طريق الإيماء، و الإشارة، إما لغرض تقريب الفهم للأدنى مقاما من الصوفية أنفسهم، أو المتعاطف معهم المسلِّم لعلومهم أو بهدف صون الأسرار و الحفاظ عليها، حتى لا يتخذها الغير المنكر لأحوالهم سلاحا للهجوم عليهم بالابتداع لمجرد عدم إدراكه لمقاصدهم.

- يتأسّس النثر الصوفي على الرمز، بسبب عوامل من داخل التجربة الصوفية وخارجها، فالأفكار

والأسرار الصوفية أدّق وأخطر من أن تُوجّه للعامة صريحة واضحة، لذلك كان الرمز أحد حلول إشكالية كبيرة واجهتها الظاهرة الصوفية، هي محاولة إيجاد الشكل التعبيري المناسب، فضلاً عن الغموض، وأسلوب الغزل.

---

[1] - المصدر نفسه، ج3، ص 120.

[2] - رسائل ابن عربي، ابن عربي، ص 412.

- والرمز عند الصوفيين هو التلميح إلى ما يريدون قولـــه، فمن الرمز الإشارة، ومنه الاستعارة، والكناية، والتشبيه. وبالرمز تُحفظ أسرارُهم، وتؤتمن معانيهم وحقائقهم الجوهرية خوفاً من أهل الظاهر أن يستبيحوا دماءهم، فالتستّر على طريقتهم أهم الأسباب التي أدّت بهم إلى استخدام الرمز.

- يلجأ الصوفي إلى الترميز أيضا، لأن اللغة في نظره تبقى عاجزة عن احتواء كل ما يقذفه الذوق في قلبه من معان و أسرار و دلالات. فكلما اتسعت الرؤية ضاقت العبارة، فالعالم الخارجي محدود، ومتصلب في الزمان والمكان بالقياس إلى رحابة الفكر الإنساني ومرونته واتساع خياله[1].

- فمن أخص قواعد الصوفي أن صدور الأحرار قبور الأسرار ، أي التستر والضن بالعلم الإلهي على غير أهله، كما قال القشيري.[2] فراحوا ينأون بخطابهم عن المتبادر إلى أذهان من هم خارج التجربة الروحية، فمالوا إلى الانزياح الدلالي ، من الاستعارات والكنايات وأنواع المجاز ، لذلك وقع هؤلاء فيما يشبه الدائرة المغلقة مع أهل الظاهر المحكومين بالمحسوسات اللغوية الظاهرة.

-أنواع الرمز عند ابن عربي:

ا- رمز المرأة:

كانت المرأة رمزا في الشعر الجاهلي للشهوانية والتمتع، فلا تكاد تخلو منه قصيدة إلا ويذكر فيها الأطلال والأحبة. وقد عبّر الصوفية عن حبهم لله باستخدام رمز المرأة واستعارةِ أسلوب الغزل العذري الذي كان إرهاصا ومدخلا لرمز المرأة عند الصوفية[3].

---

[1] -ينظر: الرمز والدلالة في شعر المغرب العربي المعاصر، عثمان حشلاف، منشورات التبين، الجزائر، د ط، 2000، ص7.

[2] - ينظر الرسالة القشيرية، عبد الكريم القشيري، ص53.

[3] - ينظر: الرمز الشعري عند الصوفية، عاطف جودة نصر، مكتبة الإسكندرية، مصر،ط1، 1978، ص 130.

والغزل الصوفي هو غزل بتجلّيات عديدة لحقيقة واحدة، وبأسماء مختلفة لمُسمّى واحد، تبرز المرأة فيه بوصفها رمزا على الله المتجلي – حسب زعمهم – في شكل محسوس وصورة فيزيائية.

لقد اعتنى ابن عربي بالأنوثة عناية كبيرة، لإدراكه قدرة الأنثى على الإبداع بما تحبل به من امتلاء[1].

ولذلك عبّر ابن عربي عن هذا التجلي بقوله[2]:

إذا تجلّى حبيبي بأي عينٍ تراه؟

بعينه لا بعيني فما يراهُ سواه

بوساطة الغزل بالمؤنث عبّر الصوفيّ عن تجلّي الكمال الإلهي في الكون، وعن حبّه وعشقه لله الجميل، ورغبته في التقرب إليه، وتصوير حال الاتحاد مع الله الحبيب، والفناء فيه، وتصحيح محبته بتصحيح معرفته وتوحيده، وذوق جماله وجلاله وكماله.يقول ابن عربي[3]:

فما ثم محبوب سواه وإنما سليمى وليـــــــــلى والزيانب للستـــــــــــــــــــــر

فهن ستور مسدلات وقد أتى بذلك نظـــم العاشقين مـــع النثـــــــــــــــــــــــر

كمجنون ليلى والذي كان قبله كبشر وهند ضاق عن ذكرهم صدري

هكذا ولّد رمزُ المرأة عاطفةً جديدة تجاهها حيث بجلها الصوفية تبجيلاً نادراً؛ ذلك لأنهم يرون فيها أجمل تجليات الوجود.

---

[1] - ينظر: ابن عربي في أفق ما بعد الحداثة، نزهة براضة، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية،الرباط، المغرب، ط1، 2003، ص 58.

[2] - الفتوحات المكية، ابن عربي، ج4، ص 413.

[3] - المصدر نفسه، ج4، ص256.

يقول ابن عربي: "ليس في العالم المخلوق قوة أعظم من المرأة، لسرٍّ لا يعرفه إلاّ من عرف فيما وُجِدَ العالم" .ثم يقول في حديثه عن عيسى: " قد جئا يخبره بحديث الأنثى" [1].

فالمرأة رمزٌ لطبيعةٍ إلهية خالقة، فهي مصدر خصوبة وعطاء، وصورة المرأة في الصوفية من أبرز صور التجلّي، وقد كان لذلك انعكاس واضح في مرآة علاقة الصوفي بالله، يقول ابن عربي: " سبحان من أظهر الأشياء وهو عينها"[2].

فهي علاقة غنيّة بزخمٍ عاطفي، انتقلت من عاطفة الرجل تجاه المرأة إلى عاطفته تجاه الله، من ثمَّ لم تعد المرأة سوى رمز منفتح على المطلق، على النفس التي تصبح معرفتها مدخلاً لمعرفة الله والكون، يقول ابن عربي: " فالمرأة في الأصل خلقت من الرجل...فينزلها من نفسه منزله الصورة التي خلق الله الإنسان الكامل عليها وهي صورة الحق، فجعلها الحق مجلى له، وإذا كان الشيء مجلى للناظر فلا يرى الناظر في تلك الصورة إلا نفسه، فإذا رأى في هذه المرأة نفسه اشتد حبه فيها وميله إليها لأنها صورته، وقد تبين لك أن صورته صورة الحق التي أوجده عليها فما رأى إلا الحق"[3].

فالمرأة عند ابن عربي هي المهيمنة على تفكيره، ويمتلئ كتابه(الفتوحات المكية) بآراء متناثرة عن المرأة، سواء أكانت أما أو أختا أو بنتا، أو زوجة، أو حبيبة.
وفي ديوان (ترجمان الأشواق) يتحول جمال المرأة من جمالٍ مُقيّد إلى جمال مطلق.

وفي وصفه للنظّام – وهي المرأة التي عشقها- ما يدلُّ على مكانة المرأة عند ابن عربي، يقول: "بنتٌ عذراء، طُفيلَة هيفاء، تُقيد النظر، وتُحيرّ المناظر، تُسمى بالنظّامِ، وتُلقّب بعين الشمس، من العابدات الظُرف،.. شمسٌ بين العلماء، بستانٌ بين الأدباء، واسطةُ عقدٍ منظومة، يتيمةُ دهرها، كريمةُ عصرها، سابقة الكرم، عاليةُ الهِممْ، ..أشرقت بها تُهامة، وفتحَ الروضُ لمجاورتَها أكمامه، فَنَمَتْ أعرافُ المعارف، بما تحمله من الرقائق

[1] - المصدر السابق، ج1، ص 3.
[2] - المصدر نفسه، ص 604.
[3] - الفتوحات، ابن عربي، ج4، ص 454.

واللطائف، عليها مسحة مَلَك وهمَّةُ مَلِك،.. وكل اسم أذكره فعنها أَكْنِي، وكُلُّ دارِ أندُبها فدارُها أعني، ولم أزل فيما نظمتُه في هذا الجزء على الإيماء إلى الواردات الإلهية، والتنزّلات الروحانية والمناسبات العلوية، جريا على طريقتنا المثلى"[1].

يقول ابن عربي[2] :

كل ما أذكره من طلل   أو ربوع أو مغـــــــــان كل مـــــــــــــــــــــا

وكذا إن قلت: ها أوقات يا   وألا، إن جاء فيـــــه أو أمـــــــــــــــــــــا

وكذا إن قلت: هي أو قلت: هو   أو هموا أو هن جمعا أو هما

ويواصل قوله في تلك المرأة ويختمه بقوله:

فاصرف الخاطر عن ظاهرها   واطلب الباطن حتى تعلما

وخير ما ظهر فيه الرمز الأنثوي هو الغزل العذري، ولما كان شعراء الصوفية قد وصفوا حبهم الإلهي من خلال عواطفهم التي سمت وارتقت، وكان لهم أن يعبروا عن العلو في تنزله وتدليه وتجلياته في الصور بما يناسبه فقد وجدوا في رمز المرأة بغيتهمّ، وقد كلف ابن عربي بتلك الفتاة – النظام – فقال عنها: " ...فقلدناها من نظمنا في هذا الكتاب أحسن القلائد بلسان النسيب الرائق، وعبارات الغزل اللائق، ولم أبلغ في ذلك بعض ما تجده النفس، ويثيره الأنس من كريم ودها، وقديم عهدها..."[3].

---

[1] -المصدر نفسه، ص 456.

[2] - ذخائر الأعلاق في شرح ترجمان الأشواق، ابن عربي، ص 04.

[3] - ترجمان الأشواق، ابن عربي، ص 23.

فقد أخذوا من الغزل الصريح شيئا من الحسية الشهوانية والتغني بمظاهر الجمال الفزيائي، واستعاروا من الغزل العذري لغته المفعمة بالتعالي والتطهر والعفة والمعاناة والرومانسية التي تدور حول الهجر وتمنى الوصال.

يُبيّن ابن عربي سبَبَ اختيارِهِ لِلُغةِ الغزل في الإيماء للواردات الإلهية، والتنزّلات الروحانية في مقدمته يقول: "أشير إلى معارف ربّانية، وأنوار إلهية وأسرار روحانية، وعلومٍ عقلية، وتنبيهات شرعية، وجعلتُ العبارة عن ذلك بلسان الغزل والتشبيب لتعشق النفوس بهذه العبارات فتتوفّر الدواعي على الإصغاء إليها"[1].

كما يتجلى اهتمام ابن عربي بالأنثى في قوله: " فإذا الرجل مدرَج بين ذاتٍ ظَهَرَ عنها وبين امرأةٍ ظهرتْ عنه. فهو بين مؤنَّثين: تأنيث ذات وتأنيث حقيقي... كآدم مذكَّر بين الذات الموجود عنها وبين حواء الموجودة عنه.... فكن على أيِّ مذهب شئت، فإنك لا تجد إلا التأنيث يتقدَّم، حتى عند أصحاب العلَّة الذين جعلوا الحقَّ علَّة في وجود العالم – والعلَّة مؤنثة"[2].

فالمرأة أصل الحب والسعادة " فإذا شاهد الرجل الحق في المرأة كان شهودا في منفَعِل، وإذا شاهده في نفسه – من حيث ظهور المرأة عنه- شاهده في فاعل، وإذا شاهده في نفسه من غير استحضار صورة ما تكوّن عنه كان شهوده في منفعل عن الحق بلا واسطة، فشهوده للحق في المرأة أتم وأكمل، لأنه يشاهد الحق من حيث هو فاعل ومنفعل، فلهذا أحب صلى الله عليه وسلم النساء لكمال شهود الحق فيهن...فشهود الحق في النساء أعظم الشهود وأكمله..."[3].

لأن الأنثى تمثل رمزاً من رموز الجمال المطلق، وحين يبثها الصوفي وجده، فإنما هو فى الحقيقة يرمز إلى الحق والجمال، يقول ابن عربي[4]:

---

1 - المصدر نفسه، ص 5.

2 - فصوص الحكم ، ابن عربي، ص ص 218، 220.

3 - المصدر نفسه، ج1، ص 217.

4 - الفتوحات المكية، ابن عربي، ج6، ص 33

إن التي كان الوجودُ بكونها ذاتٌ يقدس لفظها معناها

إني لأهواها وأهوى قربها مني، وأهوى كل من يهواها

ليلى ولبنى والرباب وزينب أتراب من حبي لها محياها

لو متُّ مات وجودها بمماتنا فوجودنا عين لها، وسواهـــــا

فالتوجه هنا للذات الإلهية، وتلك المحبوبات(ليلى ولبنى والرباب وزينب) هي أتراب لذلك المحبوب، إذ الحق كما يقول ابن عربي:"لا يشاهد مجردا عن المواد أبدا لأنه بالذات غنى عن العالمين , فإذا كان الأمر من هذا الوجه ممتنعا ولم يكن الشهود إلا في مادة، فشهود الحق في النساء أعظم الشهود وأكمله"[1].

وبهذا يكون ابن عربي قد مزج بين المادي والروحي، وبين السماوي والأرضي، ورفع نموذج (الأم) ليوازي (الأب). وزاوج بينهما ليمنح الكونَ الأمومةَ السارية فيه، والتي تنبثق عنها موجوداته.

ومهما يكن من أمرِ تسترِ ابن عربي وراء الرمز في عشقه لتلك المرأة- النظام- إلا أن كلامه يفضحه، دون اللجوء إلى التأويل، فهو يذكرها باسمها الصريح.

ب – رمز الخمر:

الخمر هي الحب لدى الصوفية، وهي رمز من رموز الوجد الصوفي، وهو رمزٌ موجودٌ صراحةً أو تلميحاً في كتاباتهم، حتى إنه ليرجع إلى القرن الثاني الهجري، لمعاناتِهم لحالي السُكر والصحو. وإذا كان الشعراء السابقون وقفوا عند ظاهر الخمر ولم يتعمقوا في بواطنها، فان شعراء الصوفية لم يقفوا عند السطح وتوغلوا إلى حقيقة السكر والخمر، حيث أعملوا فيهما الخيال ومزجوهما بالذوق الصوفي، وبثوا فيهما مواجيدهم وأذواقهم، حتى صار وصفها ترجمة لحياتهم الروحية، ورمزاً للمحبة الإلهية، ولمقدار ما وصلوا إليه

[1] - فصوص الحكم، ابن عربي، ج1، ص 18.

من أحوال، فاستندوا إلى مسميات الخمر الحقيقية ومتعلقاتها من السكر والشراب والرى والصحو، ويعبرون بذلك عما يجدونه من ثمرات التجلي، ونتائج الكشوفات.

والسُكْر حالة ذاتية عالية يصل إليها الصوفي، ومن ثمّ فالسُكر غيبة تُسبّبها رغبة عارمة في لقاء الله، ورهبة من هذا اللقاء، واندهاش، وذهول بعد تحققَّهِ في إحساس الصوفي، فيغتني باطنه بمشاعر الغبطة، والوله، والشوق إلى الفناء عن النفس، والبقاء في الله، وقد كان الشعر أكثر مناسبةً لغناء رمز الخمر من النثر، يقول الشبلي[1]:

شربت بكأس الحب شربة حلاوتها حتى القيامة في حلقي

لأنّ السُكر بها يُفقِد العقل والتوازن، ويخلقُ له بديلاً من الهيام والاضطراب في حالة محبة إلهية جارفة، لأنّ محتوى الراح هو معرفة الذات الإلهية، وحالة السُكر بها قد يتبعُها بوحٌ بما هو أجدر بالكتمان، وديمومة مستمرة.

وأما إذا رجعنا إلى ابن عربي، فإننا واجدون بعض الأبيات الخمرية الرمزية التي ذكرها في كثير من قصائده، من ذلك ما ورد في هذا الموشح[2]:

واردات الأفراح أن وردت ذهبت بالأتراح
سائلي عن نفسي
هل لها من أنس
إن روح القدس
نافث في الأرواح ما عنده من علوم الأرواح
قل لرب القلب
عن قناة القلب
إن لي في قلبي
خمرة في أقداح أنوارها من زناد القداح
يا حبيبي قل لي

[1] - ديوان الحقائق ومجموع الرقائق، عبد الغني النابلسي، دار الجيل، بيروت، لبنان، ج1، د ط، 1986، ص 348.
[2] - ينظر: التصوف الإسلامي في الأدب والأخلاق، زكي مبارك، ص215.

إن هجرتَ من لي
فلتقم من أجلي
أنت نور المصباح   مشكاته ما ترى من أشباح
بالإله الفرد
من لكم من بعدي
إنّ قربي بُعدي
النفوس ترتاح   من أثر شربته في الراح

فالخمر عند ابن عربي مباحة متاحة، بل لابد منها للعارف، لأنها مترعة بمعاني الشرب والحضرة والارتواء والغيبة.

كما قسم ابن عربي حال السكر - وهي النشوة الروحية التي تعتري الصوفي- إلى ثلاث حالات هي: الذوق ، والشرب، والري بعد الظمأ الشديد، " فصفاء معاملاتهم يوجب لهم ذوق المعاني ووفاء منازلاتهم يوجب لهم الشرب، ودوام مواصلاتهم يقتضي لهم الري: فصاحب الشوق متساكر، وصاحب الشرب سكران، وصاحب الري صاح، ومن قوي حبه تسرمد شربه"[1].

أنه هروب من العذاب – الشوق – إلى عذاب آخر أشد، وهو السكر الذي يُذهب الألبابَ، ويطيش بالحصيف، مما يؤدي إلى تعطيل الوعي وتنشيط اللاوعي، فحالهم كالمستجير من الرمضاء بالنار.

ج – رمز المعراج :

وهو رمزٌ مُستلهم من إسراء النبي ومعراجه، إذ استوحى الصوفيّون من هذا الرمز الكثير من القصص والنصوص، فأودعوها خبراتهم الروحية، وتصوراتهم الغيبية، وكشوفاتهم وحدوسهم، وتأويلاتهم، والكثير من الإيحاءات الإنسانية، فضلاً عن تخليصهم

[1] - الرسالة القشيرية في علم التصوف، القشيري، تح: محمد الإسكندراني، دار الكتاب العربي، دمشق، سوريا، ط1، 2004، ص39.

رمز المعراج من طابع التأريخ والسيرة، وتقديمه إبداعاً فنيّاً في الصياغة، بوسائل البيان والبديع. المعراج الصوفي معراج روحي، ويقوم رمز المعراج على جوانب ثلاثة هي:

.

1ــ الجانب الديني: هو جانب أساسيّ يدخل في ماهية المعراج، والدعوة إلى الله سبحانه من خلال دعوة النبي، فالله لا يُكِّلفُ الأولياء العارجين بتشريع جديد ذلك لأنّ المعراج الصوفي معراج نفسي وعقلي، ورؤية منامية معنوية، وروحية، بينما المعراج النبوي معراج حسّي ومعنوي ، فلا ذوق للولي في مقام النبوة ليتكلم عليه. فالمعراج الصوفي تقليدٌ للمعراج النبوي من الجانب الروحي، لأنّ عناصر المعراج صورٌ أصولها موجودة في الرواية النبوية للمعراج[1].

2ــ الجانب الفني الجمالي: إذ يؤثر أسلوب القص، والأحداث ولغة السرد والحوار في القارئ، فيثير في نفسه انفعالات متنوعة، كالخوف، والأمن، والحزن، والفرح، ويُقدِّم لــه كتابة إبداعية جديدة.

.

3ــ الجانب المعرفي التعليمي: هو تقديم المعرفة التي يكتشفُها الصوفي في أثناء معراجه، فبعض قصص المعراج تتمتع بنزعة تعليميّة في مجال الممارسات الصوفية، وفي مجال الممارسات الحياتية في المجتمع، كالحث على مكارم الأخلاق، وتغذية فكرتي الثواب والعقاب، وتجسيد صلة الصوفييّن بالكون، والإنسان؛ فالمعرفة أهم أهداف المعراج، ينقلُ الله العبدَ من مكان إلى مكان ليريه من آياته فالمعراج الصوفي معراج تعليم، عروج إلى مراتب عليا من العلم.

أمّا محي الدين بن عربي، فقد أودع رؤيا معراجه كتابَه (الإسرا إلى المقام الأسرى)، وهو خمسة أقسام، وفي كل قسم مجموعة من الأبواب. ففي القسم الأول تتجلّى قضية الحب الصوفي، الذي كان دافعاً كامناً وراء معراج ابن عربي تقرّباً من النبي ، وفيه أيضاً يتم

---

[1]- ينظر: الفتوحات المكية،ج4، ص 75.

تحضير السالك بدنيّاً، وعمليّاً، وعقائديّاً، فيتخلص من عناصره السفليّة (التراب، والنار، والهواء، والماء).

وفي القسم الثاني تبدأ رحلة ابن عربي عبر السماوات السبع، ويبدأ حواره مع سرّ روحانية ساكنيها من الأنبياء، ففي السماء الأولى (سماء الوزارة) يلتقي (آدم)، وفي السماء الثانية (سماء الكتابة) يلتقي (عيسى)، وفي السماء الثالثة (سماء الشهادة) يلتقي (يوسف(، وفي السماء الرابعة (سماء الإمارة) يلتقي (إدريس)، في السماء الخامسة (سماء الشرطة) يلتقي هارون، وفي السماء السادسة (سماء القضاة) يلتقي (موسى)، وفي السماء السابعة (سماء الغاية) يلتقي (إبراهيم). وفي هذه الرحلة يبرز الهدف التعليمي، إذ يستفيد السالك علوماً عظيمةً من علوم الأنبياء.[1]

أمّا في القسم الثالث فيصل السالك إلى سدرة المنتهى، حيث النور والبهاء، ثم حضرة الكرسي، ثم الرفارف العُلى، ويتّضح لنا في هذا القسم الهدف التعليمي أيضاً، إذ يُقدّم قطب الشريعة وصايا، هي ذاتها الوصايا الموجودة في قصص الأنبياء.

ومن الوصايا وصايا عامة، مثل :"لا ترغب في مُلْكٍ لا ينبغي لأحدٍ من بَعدِك، بل قُلْ: هذا سبحانك من عندك، أرغبْ في مُلكٍ لا ينبغي لسواك، تتخلق في ذلك بصفات مولاك".
ومنها وصايا مُستلهَمة من قصص الأنبياء مثل: "لا تُعذِّب الهدهد كما همّ سليمان، حتى يعجز عن البيّنة والسلطان؛ عَذّبهُ لمّا كشف السر، وخرقَ الستر، ارفق على النمل، إذا أوجَفت بسوابق الخيل، فرِّقهم أيادي سبأ، واقتلهم مضى السيفُ أو نبا، واتركهم بين مَهّب الشمال والصبا"[2]

[1] - ينظر: الإسراء إلى المقام الأسرى، سعاد الحكيم، دندرة للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، ط1، 1988، ص36، 37.

[2] - ينظر المصدر نفسه، ص 38.

وفي القسم الرابع تتجلّى قضية المعرفة، حضراتٍ، ومناجيات. وأبرز ما في الحضرات تعليم السالك وتفهيمه. وفي الحضرة الأخيرة (أوحى) يفنى السالك عن ذاته، ويصل إلى المقام المطلوب مقام (التابع المحمدي) الكامل بين الأولياء. وأبرز ما في المناجيات معرفة السالك لنفسه، وللإنسان ومكانته في الكون، ولله الواحد، ولنعمه، ولأسرار مبادئ السور، ولعلوّ مقام محمد .

أما القسم الخامس والأخير فهو إشارات نبوية، تأخذ شكل امتحان يخوضه السالك، فيُسأل فيما عرفَ، ويجيب.

ونصوص (الإسرا إلى المقام الأسرى) هي نصوص فنية. يشير ابن عربي في مقدمة كتابه إلى الإطار الأدبي الذي وجده ضرورياً لإخراج كتابه قائلاً: (ووصفتُ الأمرَ، بمنثورٍ ومنظوم، وأودعتهُ بين مرموزٍ ومفهوم، مُسَجع الألفاظ، ليسهل على الحُفّاظ، وبَيّنْتُ الطريق، وأوضحتُ التحقيق، ولَوحّتُ بسّر الصديق، ورتبتُ المناجاة، بإحصاء بعض اللغات).[1]

ففي هذه الإشارة تأكيد للناحية الفنية من خلال الاهتمام الرمز ، والسجع، وألوان البيان، واللغة، فضلاً عن أنّ الاستعانة بالشعر إغناءٌ للجانب الفني، وللموضوع، وعنصرُ جذبٍ للقارئ

أمّا رمز المعراج فهو ابن عربي في ذاته ، رمزٌ لارتقاء الإنسان بعقله، وقلبه، وروحه، إلى عالم الله، والمُثل، وتحت رمز المعراج تنطوي رموز النص، كالسفينة التي هي رمز الخلاص والعبور عن طريق المعرفة وكُلُّ ركنٍ فيها يُقابله معتقد، أو تشريع.

ولا يكتفي ابن عربي بهذا التحويل، بل ينقل رموزاً أخرى من الخيال إلى الواقع، كما في مناجاة الرياح، وصلصلة الجرس، وريش الجناح، ففيها رموز هي (الجواد)، و(الفرس)، و(الجرس) و(الرعود) والرياح.

[1] - ينظر: المرجع السابق ، ص 54.

.

د- **رمز المكان**: مثلث الأماكن رمزاً صوفيا ذا طبيعة عرفانية، على القرب من الحضرة الإلهية، ومن ثم أحالها الصوفية رموزاً وتلويحات مشوبة بالوجدان والمعرفة، فخطت بها خطوات نحو التجريد، والغموض، والغوص فيما تنطوي عليه صورها من جانب حسى مفعم بالإيحاء.

ونأخذ من ابن عربي مثالاً على التلويح بهذه الأماكن ، يقول في ترجمان الأشواق:

ألا يا ثرى نجد تباركت من نجد سقتك سحائب المزن جودا على جود

وحياك من أحياك خمسين حجة يعود على بدء، وبدء على عـــــــــــــــــود

قطعت إليها كـــــل قفر ومهمــــــــة على الناقة الكوماء والجمل العـــــود

أراد ثرى نجد مركب العقل وسحائب المعارف تسقيه على علم وخمسين حجة عمر المركب فى هذا الوقت"[1].

فلقد أخذت الأماكن منحى معرفيا بإشارتها إلى أمور معنوية لا يصل إلى جوهرها إلا العارفون، ولذلك أكثر منها شعراء الصوفية ، وهذا نابع من مقدار ما بداخلهم من أسرار وفيوضات أرادوا الرمز لها بأمور ذات شرف لقربها من أماكن الفتوحات الإلهية.

ه- **رمز العبادات:**

[1] - ينظر: ترجمان الأشواق، ابن عربي، ص 121.

لم تكن العبادات الصلاة – الزكاة – الصوم – الحج عند الصوفية مجرد شعائر يؤديها المسلم أداء ظاهريا وكفى، وإنما ينظرون إليها نظرة ذوقية خاصة عمادها الذوق وقوامها التحقيق، حيث تمثل تطهيراً للقلب من الأغيار وتطهير النفس من الأخلاق الذميمة، والعقل من الأفكار الدنسة، وطهارة السر من النظر إلى غير الله، وكذلك فلكل عضو في البدن طهارة معنوية خاصة به[1].

ويؤسس ابن عربى باطن الشريعة على أساس أنه انعكاس لباطن الوجود، فكما أن للوجود ظاهراً أو باطناً، وكما أن للإنسان كذلك ظاهراً وباطناً، فالخطاب الإلهى يتضمن بالضرورة هذين الجانبين: الظاهر والباطن.

فالصلاة مثلا يكون فيها الوضوء ظاهريا هو غسل الأعضاء المعروفة، من أجل أدائها، ولكن ابن عربي يؤول أفعال الطهارة والوضوء تأويلا باطنيا.

فغسل اليدين، يلزمهما التطهر بالكرم والجود، وغسل الوجه يلزمه تطهير القلب بعلم الشرائع والأخلاق، ومسح الرأس يلزمه إزالة كدورات القلب بالروح، وغسل الرجلين يلزمه السعي إلى المساجد، والجماعات، والثبات يوم الزحف، وعدم المشي بالنميمة بين الناس...[2].

وللزكاة كذلك جانبان ظاهر وهو ما أتى به الشرع من إخراج مال مخصوص، وباعثها الخوف من العذاب والطمع في الأجر والثواب. وباطن وباعثها- أي الزكاة- إعطاء ما تستحقه الربوبية من امتثال أمرها ونهيها، لا رغبة في ثواب ولا رهبة من عقاب[3].

وأما الصوم، فإضافة إلى معناه الشرعي وهو الإمساك عن الأكل والشرب والجماع من الصبح إلى المغرب مع النية[1]. فإنه في نظر ابن عربي نوع من الرياضات والمجاهدات الصوفية، فيصير الصوم، صوم النفس من حيث إنها مرآة الجوارح.[2]

[1] - ينظر: الفتوحات المكية، ج5، ص 184.

[2] -ينظر: المصدر السابق، ص 188.

[3] - ينظر: المصدر نفسه، ج8، ص 329.

وأما الحج –خامس أركان الإسلام- والذي يعني لغة القصد أو التوجه، وفي الاصطلاح التوجه إلى بيت الله الحرم. فإنه عند الصوفية يأخذ اتجاها آخر، فهو مقامات وأحوال يجب سلوكها إلى الله وفي الله، فنزع الثياب –أي الإحرام- يلزمه التجرد عن كل شيء.

والتطهر يلزمه إزالة كل العلل.

ودخول الحرم يلزمه الاعتقاد في ترك كل شيء.

ودخول المسجد يلزمه الدخول في قربه.

ورؤية الكعبة يلزمها رؤية رب الكعبة المقصودة.[3]

وعليه نظر الصوفية إلى العبادات نظرة مختلفة، تخالف نظر أهل الظاهر والرسوم من الفقهاء، وهي نظرة باطنية عرفانية، لا يفقهها إلا أصحاب الحقيقة وأهل الطريقة.

3 - **الخيال**: من الآليات المهمة التي يستخدمها ابن عربي للوصول إلى الحقيقة،التي تقوده إلى "الاتصال بالله فتحقق له معارف شتى في صورة متناهية من تجليات إلهية، وتحصيل علوم وحقائق كونية"[4].

فالخيال هو الفاصل بين الذات الإلهية والعالم، فهو أداة التمايز والثنائية، وهو من جهة أخرى يتوسط بينهما بنفسه ويلتقي بكل منهما بذاته فيوحد بينهما ويؤدي الخيال في كل ذلك الدور الأساسي، لأنه القوة الخلاقة في الإنسان وبها تميز.[5]

---

[1] - ينظر: التعريفات، للجرجاني، ص 119.

[2] - ينظر: الفتوحات، ج9، ص 111.

[3] - ينظر: المصدر نفسه، ج10، ص133.

[4] - نظرية المعرفة عند ابن عربي، ساعد خميسي، دار الفجر للنشر والتوزيع، القاهرة، مصر، ط1، 2001، ص 116.

[5] - ينظر: ابن تيمية قارئا لوحدة الوجود عند ابن عربي، عبد الجليل سالم، جريدة الحرية، العدد51،تونس،ديسمبر 2005، ص 14.

فابن عربي يرى أن الخيال" نور يُدرَك به كل شيء، أي أمر كان...فنوره ينفذ في العدم المحض فيصوره وجودا...وهو نور عين الخيال لا نور عين الحس"[1].

وكذلك الخيال وهم، والرؤيا للنائم خيال، وهو أيضا البرزخ* " اعلم أن البرزخ أمر فاصل بين معلوم وغير معلوم، وبين معدوم وموجود، وبين منفي ومثبت، وبين معقول وغير معقول وسمي برزخا اصطلاحا وهو معقول في نفسه، وليس ذلك إلا الخيال"[2].

بل الكون كله خيال، والإنسان خيال، يقول:" اعلم أنك خيال وجميع ما تدركه مما تقول فيه، ليس إلا خيال. فالوجود كله خيال في خيال، والوجود الحق إنما هو الله، خاصة من حيث ذاته وعينه لا من حيث أسماؤه"[3]. وفي ذلك كتب هذه الأبيات [4]:

إن خيال الكون أوســـــــع حضــرة ... من العقل والإحساس بالبذل والفضل

له حضرة الأشكال في الشكل فاعتبر ... تراه يرد الكل في قبضـــة الشكــل

فإن قلت كل فهــو جـــــــزء معين ... وإن قلت جزء قام للكـــل بالكـــــل

فمــا ثم مــثل غـــــيره متحقــق ... بموجده فـــــــــــهو المـــثل للمـــثـــــــــــــل

[1] - الفتوحات،ابن عربي،ج4، ص 74.

[2] - ينظر: فصوص الحكم، ابن عربي، ص 159.

[3] - المصد ر السابق، ج1، ص 104.

[4] - الإنسان الكامل والقطب الغوث الفرد، محمود محمود الغراب، مطبعة نضر، دمشق، سوريا، ط2، 1990، ص 28.

* يجدر الذكر أن كلمة برزخ وردت في القران الكريم في ثلاث آيات، في قوله تعالى:﴿لَعَلِّيٓ أَعۡمَلُ صَٰلِحٗا فِيمَا تَرَكۡتُۚ كَلَّآۚ إِنَّهَا كَلِمَةٌ هُوَ قَآئِلُهَاۖ وَمِن وَرَآئِهِم بَرۡزَخٌ إِلَىٰ يَوۡمِ يُبۡعَثُونَ ١٠٠﴾المؤمنون: 100، وفي قوله تعالى: ﴿ مَرَجَ ٱلۡبَحۡرَيۡنِ يَلۡتَقِيَانِ ١٩ ﴾ الرحمان: 19، وقوله عز وجل: ﴿ وَهُوَ ٱلَّذِي مَرَجَ ٱلۡبَحۡرَيۡنِ هَٰذَا عَذۡبٞ فُرَاتٞ وَهَٰذَا مِلۡحٌ أُجَاجٞ وَجَعَلَ بَيۡنَهُمَا بَرۡزَخٗا وَحِجۡرٗا مَّحۡجُورٗا ٥٣ ﴾ الفرقان: 53

فعلمي به أحلى إذا ما طعمته   وأشهى إلى أذواقنا من جن النحل

فالخيال له وجوده المستقل عن الإنسان، فهو برزخ بين المحسوس والمعقول، بين المتوهم والحقيقي، فهو يساعد الإنسان على تخيل كل شيء، يقول ابن عربي[1]:

لولا الخيال لكنا اليوم في عدم   ولا انقضى غرض فينا ولا وطر

كأن سلطانها إن كنت تعقـــلـــها   الشرع جاء به والعقـــــل والنظـــــر

من الحروف لها كاف الصفات   فما تنفك عن صور إلا أتت سور

فالخيال عند ابن عربي – حسب الأبيات السابقة – قدرة خلاقة من حازها فقد أدرك الكمال وحصّل ذوقا أحلى حتى من العسل، الذي وصفه الله بأنه فيه شفاءٌ للناس.

ويبالغ ابن عربي في أهمية الخيال ويعلي من شأنه، إلى الحد الذي يجعله خالقا، بمعنى خلق الإنسان لربه – تعالى الله -عن ذلك علوا كبير.

يقول ابن عربي بأن لله: " الإيجاد على الإطلاق ما عدا نفسه، فالخيال موجد لله عز وجل..."[2].

ولذلك فالحقل الذي يمتد فيه الخيال من الشساعة بحيث يصعب تعداد مجالاته كلها، ويستغرق عند ابن عربي أشياء كثيرة منها الهمة والقلب.

أضف إلى ذلك الكشف، والذوق، والوجد، وتحت كل منها أقسام ودرجات، كالنبي صلى الله عليه وسلم، والخضر، والإلهام والمعراج...[3] .

---

[1] - الفتوحات المكية، ج4، ص 406.

[2] - المصدر نفسه، ج3، ص 290.

[3] - ينظر: الخيال الخلاق في تصوف ابن عربي، هنري كوربان، ترجمة: فريد الزاهي، منشورات مرسم، الرباط، المغرب،ط2، 2006، ص 186.

وفي الخلاصة فالخيال عند ابن عربي نوعان متصل ومنفصل، فالمتصل هو القوة المتخيلة المخلوقة في الإنسان، والتي يدخل بها إلى حضرة الخيال المنفصل، في اليقظة وفي النوم.

أما الخيال المنفصل فهو حضرة البرزخ الجامعة الشاملة، حضرة التضاهي الخيالي والتمازج، ففي هذه الحضرة يتجلى الحق في الصور، وفيها تظهر الروحانيات من الملائكة في الصور، وفيها تتنزل المعاني في الصور والقوالب الحسية.[1]

وفيما يلي سأركز على أهم تلك العناصر عند ابن عربي وهي: الكشف، والذوق، والوجد.

ا-الكشف: هو الاطلاع على ما وراء الحجاب من المعاني الغيبية، والأمور الحقيقية، وجودا وشهودا[2]. وقال السراج:" الكشف بيان مايستتر على الفهم، فيكشف عنه للعبد كأنه رأي العين"[3].

وقال الغزالي: "... والكشف باب الفوز الأكبر، وهو الفوز بلقاء الله تعالى..."[4].

- والكشف أنواع كثيرة عند الصوفية منها: رؤية الأنبياء والأولياء يقظة ومناما بعد موتهم، ورؤية الخضر، والهواتف...

وقد قسم ابن عربي الكشف إلى أنواع وهي:

- الكشف العقلي: به تتكشف معاني المعقولات، وتظهر أسرار الممكنات، ويسمى أيضا: الكشف النظري.
- الكشف السري: ويكشف عن أسرار المخلوقات، وحكمة خلق الموجودات ويسمى: إلهاما.
- الكشف القلبي: وفيه تتكشف أنوار مختلفة خاصة بالمشاهدة.

---

1 - ينظر: الصوفية والسوريالية، أدونيس، ص 82.

2 - ينظر: معجم مصطلحات الصوفية، الحفني، ص225.

3 - اللمع، الطوسي، ص 249.

4 - إحياء علوم الدين، أبو حامد الغزالي،ج1، ص 172.

- الكشف الروحي: ويشمل الكشف عن الجنّات والجحيم، والمعاريج والإسراءات الروحية، ورؤية الملائكة.
- الكشف الصّقي: نسبة إلى(الصِّقة) ويسمى أيضا كشفا حقانيا، وهو أن ينكشف الله تعالى إما بالجلال، وإما بالجمال[1].

ومن هذه المصادر الكشفية، رؤية النبي صلى الله عليه مسلم في اليقظة بعد وفاته، وهذا أمر متداول لدى الصوفية، وقد ذكر ذلك أكثر من واحد على رأسهم أبو حامد الغزالي، والشعراني، والتجاني، وأبو عباس المرسي، وغيرهم كثير.

ومن الأشياء التي أخذوها عن الرسول صلى الله عليه وسلم، الأوراد والأذكار والأدعية، وتفسير القرآن وتصحيح الأحاديث وغيرها كثير. وقد أشار ابن عربي إلى هذا الأمر حينما ادعى أنه رأى الرسول صلى الله عليه وسلم، فأعطاه فصوص الحكم، وقال له اخرج به على الناس.

والمصدر الآخر عند الصوفية عامة، وابن عربي خاصة، هو الخضر – عليه السلام – حيث التقوا به وأخذوا عنه مثلما أخذوا عن الرسول، حيث ذكر ابن عربي أنه التقى بالخضر عند سفره إلى تونس.

وأما عن الإلهام فحدث ولا حرج، فهذا ابن عربي يقول: "...فنحن ما نعتمد في كل ما نذكره إلا على ما يلقي الله عندنا من ذلك، لا على ما تحتمله الألفاظ من الوجوه..."[2].

كما يقول عن كتابه الفتوحات المكية: " ... فو الله ما كتبت منه حرفا، إلا عن إملاء إلهي، وإلقاء رباني، أو نفث روحاني في روع كياني، هذا جملة الأمر مع كوننا لسنا برسل مشرعين، ولا أنبياء مكلفين"[3].

[1] - ينظر: المصادر العامة للتلقي عند الصوفية، صادق سليم صادق،مكتبة الرشد، الرياض، المملكة العربية السعودية،ط1، 1994، ص 220.
[2] - الفتوحات المكية، ابن عربي، ج1، ص136.
[3] - المصدر نفسه، ج1، ص 59.

إضافة إلى مصادر أخرى للتلقي عند الصوفية، منها الفراسة، والهواتف، والإسراء والمعراج...[1].

ب- **الذوق:** عرفه ابن عربي بأنه: " ...اعلم أن الذوق عند القوم، أول مبادئ التجلي، وهو حال يفجأ العبد في قلبه..."[2]. أي لا دخل للقلب في اجتلاب هذه الرؤية. ولعل الفرق بين الكشف والذوق، أن هذا الأخير يكون في حالة اليقظة.

وقد قسم ابن عربي الذوق إلى:

- ذوق خيالي: وهو إذا كان التجلي في الصور، يعني صور الأكوان، فتكون الأكوان بمثابة مجالي ومظاهر لله – تعالى – يتجلى ويظهلر فيها.

- ذوق عقلي: فهذا النوع أعم من سابقه، وأتم، وهذا النوع من الذوق: أثره في القلب[3].

ج- **الوجد:** اختلف أهل التصوف في هذا المفهوم، فكثرت تعريفاتهم له، وسأقتصر على تعريفين، أحدهما للقشيري: " الوجد يصادف قلبك، ويَرد عليك بلا تعمُّد وتكلف، ولهذا قال المشايخ: الوجد: المصادفة..."[4].

ويعرفه الغزالي: " إنه عبارة عن حالة، يثمرها السماع، وهو وارد حق، جديد، عقيب السماع، يجده المستمع من نفسه"[5] .

---

[1] - ينظر: المصادر العامة للتلقي عند الصوفية، صادق سليم صادق، ص ص 279، 285.

[2] - الفتوحات المكية، ج2، ص 548.

[3] - ينظر: الفتوحات المكية، ج2، ص 548.

[4] - الرسالة االقشيرية، للقشيري، ص 34.

[5] - إحياء علوم الدين، أبو حامد الغزالي،ج2، ص 268.

وقد يحدث الوجد من سماع كلام منثور، أو من الأشعار، أومن القرآن، ولكنه قيد بالنغم كما قال ابن عربي: "... السماع المقيد بالنغمات المستحسنات، التي يتحرك لها الطبع بحسب قبوله، وهو الذي يريدونه غالبا بالسماع المطلق..."[1].

فالسماع مهم جدا عند الصوفية، يبين أحوالهم ومراتبهم، وطبقاتهم، فالسماع الصوفي من أهم بواعث الوجد ومثيراته.

ثانيا-آليات خارجية:

ا- **المقام:** أو السياق – وهو نوعان لغوي ومقامي - ونقصد به العناصر الملحقة بالنص، والخارجة عن متنه، لذا وجب الاهتمام بكل ما يحيط بالنص، زمانا ومكانا، وهو ما أطلقت عليه (جيرار جينيت **gerard genette**) اسم العتبات، والتي من خلالها يدخل القارئ إلى المتن، لأن النص" لا يَعبُر طريقَه نحو البناء والدلالية، إلا عبْر اجتياز مجموعة من التعبيرات والنبرات والعتبات النصية التي تصاحبه أو تحيط به، في صيغة شبكة معقدة"[2].

وفي هذا الشأن يقول الجاحظ: " ينبغي للمتكلم أن يعرف أقدار المعاني ويوازن بينها وبين أقدار المستمعين، وبين أقدار الحالات، فيجعل لكل طبقة من ذلك كلاما، ولكل حالة من ذلك مقاما، حتى يقسّم أقدار الكلام على أقدار المعاني، ويقسّم أقدار المعاني على أقدار المقامات، وأقدار المستمعين على أقدار تلك الحالات"[3].

فالسياق هو هذا الكل الذي يحيط بظروف إنتاج الخطاب والأطراف التي ساهمت فيه، من مرسل ومرسل إليه، وزمان ومكان ولعل الزمان والمكان والعنوان أهم عناصر عتبات النص التي تنير الدلالة للقارئ، وتمكنه من ولوج باب التأويل .

---

[1] - الفتوحات المكية،ج2، ص 367.

[2] - الخطاب الموازي للقصيدة العربية المعاصرة، نبيل منصر، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، المغرب، ط1، 2007، ص 20.

[3] - البيان والتبيين، الجاحظ، تقديم علي أبو ملحم، دار مكتبة الهلال، بيروت، لبنان، ج1،ط1992،2، ص 81.

وقد جاءت تآليف ابن عربي ضمن سياقات ثقافية واجتماعية سائدة في ذلك الوقت، لأنه لا يمكننا فهم أي خطاب لغوي إلا بالعودة إلي تقصي الأوضاع الاجتماعية والسياسية والتاريخية، التي ولدت لنا هذا الخطاب. فالسياق يؤدي دورا مزدوجا حيث: " يحصر مجال التأويلات الممكنة ويدعّم التأويل المقصود"[1].

وسأبدأ بذكر أهم تلك العتبات التي تساهم في اقتحام أسوار النص، واستكناه عوالمه الداخلية ومنها:

ا- **العنوان**: يشكل العنوان المفتاح المهم والرئيسي في الولوج إلى أعماق النص، فهو الواجهة الخارجية الدالة على مدلول معين، ولهذا يسعى كل مؤلِّفٍ إلى وضع عنوان مناسب جذاب وموح، إذ " أن الإيحاء الدلالي الذي ينطوي عليه العنوان، يعبّر عن معنى تأطيري يشير من بعيد، أو من قريب إلى الكون التخييلي..."[2].

أضف إلى ذلك أن العنوان يعد تمهيدا تحفيزيا للإقبال على القراءة ،أو هو الشرك الذي يوضع لاصطياد القارئ. وقد شبهه (جاك دريدا) بالفانوس أو" الثريا التي تحتل بعدا مكانيا مرتفعا، يمتزج لديه بمركزية الإشعاع على النص"[3].

فالعنوان من الناحية التأويلية مؤشر يحمل في ثناياه دلالات موحية، تساعد القارئ على فك رموز النص.

فمدونة ابن عربي (الفتوحات المكية) و (فصوص الحكم) عنوانهما له معنى دلالي مرتبط بالمتن، يقول ابن عربي عن كتابه (الفتوحات): " وسميتها رسالة الفتوحات المكية في معرفة الأسرار المالكية والملكية، إذ كان الأغلب فيما أودعت هذه الرسالة ما فتح الله به علي عند طوافي ببيته المكرم أو قعودي مراقبا له بحرمة الشريف المعظم. وجعلتها

---

[1] - لسانيات النص، محمد خطابي،(مدخل إلى انسجام النص)، المركز الثقافي العربي، المغرب، ط1، 1991، ص 52.

[2] - عالم النص، سلمان كاصد، دار الكندي، الأردن، 2003، ص 15.

[3] - المرجع نفسه، ص 16.

أبوابا شريفة، وأودعتها المعاني اللطيفة، فإن الإنسان لا تسهل عليه شدائد البداية إلا إذا عرف شرف الغاية..."[1].

فاختيارُ ابنِ عربي للعنوان لم يأت اعتباطا، بل أراد تهيئة الأرضيةِ للمتلقي لتقبل ما يريد إيصاله إليه. فحينما يُقْسِم ابن عربي أن كتابه (الفتوحات) لم يكتب فيه شيئا من عنده، فهذا – حسب رأيه- حافز قوي على الإقبال على قراءة النص، واكتشاف ما فيه من كنوز ربانية، وأسرار إلهية.

وكذلك حينما يقول أن كتاب (فصوص الحكم) هو مبشرة رآها في المنام من الرسول صلى الله عليه وسلم، وقال له اخرج به على الناس، كل ذلك يضفي طابع القدسية على إنتاجه، ويحرض الآخرين على قراءته.

فالملاحظ على مؤلفات ابن عربي، أنها ليست كتبا من تأليفه، بل هي رسائل طُلُب منه أن يبلغها للناس.

كما يلاحظ وجودُ عناوين فرعية ذاتِ صلة بالعنوان الأصلي، فكتاب (فصوص الحكم) مقسم إلي (27) فصا لكل منها حكمة مرتبطة بالعنوان الرئيسي، فيذكر مثلا فص حكمة إلهية في كلمة آدمية، فص حكمة فتوحية في كلمة صالحية، فص حكمة قلبية في كلمة شُعيبية وهكذا.

والملاحظ أن هذه العناوين صيغت باستعمال أسماء لشخصيات – أنبياء – مختلفة، توحي للقارئ أن النصوص المتداولة في الكتاب يدور موضوعها حول هذه الشخصيات المذكورة.

ب- **المرسِل:** هو العنصر الفعال في إنتاج الخطاب، فهو الذي يقوم بترتيب أفكاره وأهدافه ومراميه من الخطاب، إذ يعتبر" الذات المحورية في إنتاج الخطاب، لأنه هو الذي يتلفظ به، من أجل التعبير عن مقاصد معينة، وبغرض تحقيق هدف فيه، ويجسد ذاته من

[1] - الفتوحات المكية، ج1، ص 10.

خلال بناء خطابه، باعتماده استراتيجية خطابية تمتد من مرحلة تحليل السياق ذهنيا والاستعداد له"[1].

وعليه فالمرسِل هو الذي ينتج اللغة ويفعلها، وينفخ فيها من أسلوبه ما يجعلها متميزة ومتفردة، حيث يغدو " الخطاب عندها مؤشرا على كفاءته، بالقدرة على التكيف مع محيطه، لأن الخطاب باعتباره مقول الكاتب – أو أقاويله بتعبير الفلاسفة العرب القدماء – هو بناء من الأفكار... فالخطاب من هذه الزاوية إذا كان يعبّر عن فكرة صاحبه فهو يعكس أيضا مدى قدرته على البناء"[2].

ويهتم ابن عربي بلغة الخطاب الاجتماعي ووظيفة التواصل التي عبرها تبرز مشكله التأويل، التي هي عند ابن عربي شكل من أشكال اصطدام السامع مع لغة المتكلم بعد عدم تمكنه من فهم المعنى القصدي الخاص بخطاب المتكلم، يقول ابن عربي: : اعلم أن كل متلفظ من الناس بحديثه فإنه لا يتلفظ به حتى يتخيله في نفسه، ويقيمه صورة يعبر عنها لا بد له من ذلك...وإذا كان هذا، وكان ما يتخيل يعبر كالرؤيا، كذلك يعبر كل كلام ويتأول. فما في الكون كلام لا يتأول"[3].

فعندما يكتشف القارئ أن مؤلف (الفتوحات) و (الفصوص) هو ابن عربي، سيتعرف على لغته وأسلوبه وقصديته، وأسباب تأليفه لهذين الكتابين. مع العلم – كما ذكرت سابقا- أن ابن عربي يعترف أنه ليس صاحب التأليف، بل هو ناقل أمين لما يُملى عليه.

ج- **المرسَل إليه:** هو الطرف الثاني المستهدف من العملية التواصلية، والشريك الفعال، حيث يصبح" تفاعل المتلقي بالباث تواصلا، وتفاعل المتلقي بالنص تأويلا"[4].

---

1 - استراتيجيات الخطاب، عبد الهادي بن ظافر الشهري، دار الكتاب الجديدة المتحدة، ليبيا،ط1، 2004، ص 45.

2 - المرجع نفسه، ص 46.

3 - الفتوحات المكية، ابن عربي، ج3، ص 453.

4 - القراءة التفاعلية دراسة لنصوص شعرية حديثة، دار توبقال، المغرب، ط1، 2000، ص 98.

فلا بد أن يهتم الكاتب بقارئيه، وطبقاتهم، فيضعهم نصب عينيه، ويحضّر خطابه وفق متطلباتهم، لأن " كل عمل من التواصل الكلامي يراعي متكلما يرسل خطابا أو مرسلة في اتجاه مخاطَب أو متلق، قد يكون حاضرا، وقد يكون غائبا"[1].

إذ يوجب على المتكلم مراعاة ما عبر عنه البلاغيون(مراعاة حال المخاطبين) فيكيّف كلامه وفق حال المخاطب نفسيا واجتماعيا وثقافيا.

فمن الجلي أن المتلقين الذين توجه إليهم ابن عربي في كتابيه (الفتوحات) و (الفصوص) صنفان: أهل الظاهر والرسوم، وهم أعداؤه، لذلك حاول أن يخفي مقصوده عنهم، حتى لا يسببوا له الأذى. وأما الصنف الثاني فهم أهل الطريقة والحقيقة – الصوفية – فإياهم يعني، على حد قوله، إياكِ أعني واسمعي يا جارة. وقوله:[2]

إن الكلامَ عباراتٌ وألفاظ   وقد تنوب إشاراتٌ وإيماءُ

وإليهم يقصد متوسلا في ذلك بالإشارة والرمز، ضنا منه على من ليسوا أهلا لكلامه وعلمه، فالمتلقي هنا مخصوص، فهو يتوجه بالدرجة الأولى إلى الصوفية، فهم المتلقي المستهدَف.

فابن عربي يطلب من متلقيه أن يتسلحوا بعلوم تساعدهم على معرفة المقصود، كالكشف والذوق والوجد.

د- **الزمان والمكان:**

لابد لكل خطاب من ظروف يُنتجُ فيها، وأعني بذلك البيئة الزمانية والمكانية، لهذا تُعتَبَر مقولتا الزمان والمكان مهمتين كثيرا لفهم أي خطاب. ويظهر الزمن في صيغ زمانية مبهمة أو محددة، مثل: الآن ، اليوم، الغد، الأمس، الشهر، الأحد، الاثنين...

[1] - اللغة والتواصل، عبد الجليل مرتاض، دار هومة، الجزائر، 2003، ص 41.

[2] - الفتوحات المكية، ج13، ص 587.

وعليه وجب على المرسل إليه أن يدرك زمان التلفظ، من أجل أن يحصل فهم صحيح للنصوص المختلفة، ولذا لزم " أن نربط الزمن بالفعل ربطا قويا في مرحلة أولى، ونربط كذلك بين الزمن والفاعل، لأهميته الكبرى في مرحلة ثانية"[1] .

وقد قسّم(إميل بنفنيست) الزمن إلى: الزمن الفيزيائي، والزمن الحدثي – التاريخي - والزمن اللساني أو اللغوي المرتبط بلحظة الكلام. فعندما أحكي مثلا ما وقع لي، فإن الماضي الذي أحيل إليه أثناء حديثي، لا يتحدد إلا في علاقته بحاضر فعل الكلام، الذي أنا بصدد إنجازه للتو، وفي علاقتي مع الآخر الذي يطابق زمنه زمني، ومن خلال هذا تتضح أكثر علاقة المتكلم بالمخاطب[2].

وأما بخصوص المكان، فهو الفضاء الذي يجري فيه عملية التخاطب، ووجب معرفة مكان التلفظ، واتجاه المتكلم لأنه " قد يقود استعمال إشاريات المكان، في غياب الدقة في التحديد عند التلفظ إلى اللبس"[3].

ويظهر المكان بواسطة الظروف المكانية نحو: حيث، عند، قبل و بعد، والجهات الست.

فدراستنا لعنصر الزمن متعلق بالفترة الزمنية التي ألف فيها الكتابان. فكتاب (الفتوحات) نجد أنه ألف سنة 598ه الموافق 1202م.

وأما كتاب (الفصوص)، فقد ألف سنة 627ه ، فبالعودة إلى تلك الحقبة التاريخية، سنجد تفاعلا كبيرا بين ابن عربي وأحداث عصره، وعلاقته بالملوك والأمراء، وما حدث من حروب وهزائم للمسلمين شرقا وغربا، كل ذلك نجده منعكسا بوضوح في كتاباته.

ولذلك نجد ابن عربي حريصا على التأريخ للأحداث التي مر به العالم الإسلامي، كأن يذكر مثلا تاريخ فتح بيت المقدس سنة 583ه الموافق 1187م، أو عبور جيش الموحدين إلى الأندلس وهو بفاس سنة 591ه الموافق 1195م.

---

[1] - استراتيجية الخطاب، عبد الهادي بن ظافر الشهري، ص 83.

[2] - ينظر: تحليل الخطاب الروائي، سعيد يقطين، المركز الثقافي العربي، المغرب، ط4، 2005، ص 65.

[3] - استراتيجيات الخطاب، عبد الهادي بن ظافر الشهري، ص 85.

أما مكان التأليف للكتابين، (فالفتوحات) ألف في مكة، بينما (الفصوص) في دمشق.

2- التناص(التداخل النصي):

ويندرج هذا الأمر عند مسمى التناص، أو التناصية أو النصوصية، أو التعالق النصي، أو تداخل النصوص، أو الحوارية، أو النص الغائب.[1]

فالنص ليس له وجود مستقل، بل يظهر داخل عالم أدبي تتخلله مؤلفات وجدت من قبل. ولذلك فهو إجراء لا بد منه لفهم كثير من النصوص التي تتقاطع ويحدث حوار فيما بينها.

إن أي نص ينتجه صاحبه يسعى إلى تحقيق الفرادة، والتمرد على المألوف، وفي الوقت نفسه يتمثل عدةَ نصوص سابقة، يلتقي بها ويتقاطع معها " ففي فضاء نص معين تتقاطع وتتنافى ملفوظات عديدة مقتطعة من نصوص أخرى"[2].

ويرى سعيد يقطين " أن النص ينتج ضمن بنية نصية سابقة، فهو يتعالق بها ويتفاعل معها، تحويلا أو تضمينا أو خرقا، وبمختلف الأشكال التي تتم بها هذه التفاعلات"[3].

ويقوم التناص على عدة أشكال، فقد يقوم على التماثل، أو التقاطع، أو التفارق، أو التناقض، أو الامتصاص، أو التفاعل[4].

يُعتَبَر القرآنُ الكريم أهمّ المصادر الأساسية التي استقى منها الصوفية مصطلحاتهم وتعبيراتهم، فالكثير منها له أصوله في القرآن الكريم، وقد وظفها الصوفية توظيفا رمزيا تمشيا ومنهجَم المبني على إيلاء الأهمية للباطن.

---

[1] - ينظر: آفاق التناصية المفهوم والمنظور، عبد الواحد لؤلؤة، ترجمة: محمد البقاعي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1998، ص 60.

[2] - علم النص، جوليا كرستيفا، ترجمة: فريد الزاهي ، مراجعة: عبد الجليل ناظم، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، المغرب، ط1، 1991، ص 21.

[3] - تحليل الخطاب الروائي، سعيد يقطين، ص 52.

[4] - ينظر: المدخل اللغوي في نقد الشعر، مصطفى السعدني، منشأة المعارف، الإسكندرية، د ط، 1987، ص 22.

وقد ألمح السراج إلى هذا الأمر، قائلا: " وللصوفية أيضا تخصيص عن طبقات أهل العلم، باستعمال آيات من كتاب الله تعالى متلوة، وأخبار عن رسول الله صلى الله عليه وسلم مروية"[1].

فقد استفاد الصوفية من قصص الأنبياء التي وردت في القرآن الكريم، فجعلوا من النبي (أيوب) مثالا للصبر، ومن (يعقوب) للشوق والحنين والحزن، ومن النبي (موسى) مثالا للتجلي وطلب المشاهدة.

وقد يكون التناص (التداخل النصي) في بعض النصوص عَرَضِيا دون قصد من الكاتب، ولكنه قد يلجأ أحيانا إليه قصدا. وهذا ما نلحظه بيّنا عند ابن عربي في كثير من كتبه من مثل: (الإسرا إلى المقام الأسرى) و كتاب (الفتوحات المكية) وكتاب (فصوص الحكم) وغيرها من المؤلفات الأخرى.

وسنرصد في هذا المجال – التناص – الذي استحضره ابن عربي، ونقسمه قسمين: تناص مع القرآن الكريم، وتناص مع الحديث النبوي الشريف.

ا- التناص مع القرآن الكريم:

تتبدى مظاهر التداخل جليةً مع القرآن الكريم عند ابن عربي، فهو يعيد كتابة القرآن بطريقته الصوفية، من خلال تأملاته في الكون، وعلاقة الإنسان بربه. فيكون التداخل في كثير من الأحيان واضحا جليا يصل مرحلة التنصيص. فحين حديثه عن السالك يقول: " ثم أنشأني نشأة أخرى"[2]. فهو يتداخل مع قوله تعالى: ﴿ ثُمَّ خَلَقْنَا ٱلنُّطْفَةَ عَلَقَةً فَخَلَقْنَا ٱلْعَلَقَةَ مُضْغَةً فَخَلَقْنَا ٱلْمُضْغَةَ عِظَـٰمًا فَكَسَوْنَا ٱلْعِظَـٰمَ لَحْمًا ثُمَّ أَنشَأْنَـٰهُ خَلْقًا ءَاخَرَ ۚ فَتَبَارَكَ ٱللَّهُ أَحْسَنُ ٱلْخَـٰلِقِينَ ﴿١٤﴾ ﴾ المؤمنون: الآية 14.

[1] - اللمع، الطوسي، ص 31.

[2]- الإسرا إلى المقام الأسرى، ابن عربي، ص 128.

وكذلك التداخل مع قوله تعالى:﴿ وَهُوَ ٱلَّذِىٓ أَنشَأَ لَكُمُ ٱلسَّمْعَ وَٱلْأَبْصَٰرَ وَٱلْأَفْـِٔدَةَ ۚ قَلِيلًا مَّا تَشْكُرُونَ ﴿٧٨﴾ ﴾ المؤمنون: الآية78.

فالإنشاء في هذه الآيات يعني الخلق، فقد خلق الله الإنسان ومنحه الحواس التي تساعده على الحركة والإدراك والإحساس، ليستدل بذلك على وحدانية الله سبحانه وتعالى.

ويستمر التداخل النصي مع القرآن، من ذلك قول ابن عربي" إياك أن تغرق سفينة الشاهد...أحي الغلام يُدنِك رب الْأَمَةِ والغلام، اقتله فإنه كافر، بمواض الأسنة والبواتر، أقم الجدار وحذار من هدمه، اهدم الجدار فإنه مجاب، هكذا رأيته في أم الكتاب"[1].

ففي قوله تناص صريح مع جملة من الآيات التي وردت في سورة الكهف في قوله تعالى:

﴿فَٱنطَلَقَا حَتَّىٰٓ إِذَآ أَتَيَآ أَهْلَ قَرْيَةٍ ٱسْتَطْعَمَآ أَهْلَهَا فَأَبَوْا۟ أَن يُضَيِّفُوهُمَا فَوَجَدَا فِيهَا جِدَارًا يُرِيدُ أَن يَنقَضَّ فَأَقَامَهُۥ ۖ قَالَ لَوْ شِئْتَ لَتَّخَذْتَ عَلَيْهِ أَجْرًا ﴿٧٧﴾ ﴾ الكهف: الآية 77.

وفي قوله تعالى: ﴿فَٱنطَلَقَا حَتَّىٰٓ إِذَا لَقِيَا غُلَٰمًا فَقَتَلَهُۥ قَالَ أَقَتَلْتَ نَفْسًا زَكِيَّةًۢ بِغَيْرِ نَفْسٍ لَّقَدْ جِئْتَ شَيْـًٔا نُّكْرًا ﴿٧٤﴾ ﴾ الكهف: الآية 74.

كما نلحظ جليا التناص بين قول ابن عربي: " ابتغ الفتية، فهم الخلة العلية، لا تقف أثرهم جملة وتفصيلا...إذا طلعتَ عليهم فول منهم رعبا، عينا لا قلبا...من قام عند الوصيد، اشمخ بأنفك همة الكلاب وإياك وملازمة الأبواب"[2].

---

[1] - الفتوحات المكية، ابن عربي، ج3، ص 345.

[2] - الإسرا إلى المقام الأسرى، ابن عربي، ص 81.

وبين قوله تعالى:﴿ نَّحۡنُ نَقُصُّ عَلَيۡكَ نَبَأَهُم بِٱلۡحَقِّۚ إِنَّهُمۡ فِتۡيَةٌ ءَامَنُواْ بِرَبِّهِمۡ وَزِدۡنَٰهُمۡ هُدًى ﴿١٣﴾ ﴾ الكهف: الآية13 .

وقوله تعالى:﴿...وَتَحۡسَبُهُمۡ أَيۡقَاظًا وَهُمۡ رُقُودٌۚ وَنُقَلِّبُهُمۡ ذَاتَ ٱلۡيَمِينِ وَذَاتَ ٱلشِّمَالِۖ وَكَلۡبُهُم بَٰسِطٌ ذِرَاعَيۡهِ بِٱلۡوَصِيدِۚ لَوِ ٱطَّلَعۡتَ عَلَيۡهِمۡ لَوَلَّيۡتَ مِنۡهُمۡ فِرَارًا وَلَمُلِئۡتَ مِنۡهُمۡ رُعۡبًا ﴿١٨﴾ ﴾ الكهف:الآية18

وقوله تعالى:﴿..سَيَقُولُونَ ثَلَٰثَةٌ رَّابِعُهُمۡ كَلۡبُهُمۡ وَيَقُولُونَ خَمۡسَةٌ سَادِسُهُمۡ كَلۡبُهُمۡ رَجۡمَۢا بِٱلۡغَيۡبِۖ وَيَقُولُونَ سَبۡعَةٌ وَثَامِنُهُمۡ كَلۡبُهُمۡۚ قُل رَّبِّيٓ أَعۡلَمُ بِعِدَّتِهِم مَّا يَعۡلَمُهُمۡ إِلَّا قَلِيلٌۗ فَلَا تُمَارِ فِيهِمۡ إِلَّا مِرَآءً ظَٰهِرًا وَلَا تَسۡتَفۡتِ فِيهِم مِّنۡهُمۡ أَحَدًا ﴿٢٢﴾ ﴾ الكهف:22.

فهناك إشارة جلية لقصة أهل الكف التي جاءت في السورة التي تحمل اسم الكهف الذي لجأ إليه الفتية فرارا بدينهم، واختلاف الناس في عددهم.

وحينما خاطب الله موسى عليه السلام بقوله:﴿ إِنِّيٓ أَنَا۠ رَبُّكَ فَٱخۡلَعۡ نَعۡلَيۡكَ إِنَّكَ بِٱلۡوَادِ ٱلۡمُقَدَّسِ طُوٗى ﴿١٢﴾ ﴾ طه: 12. آمرا إياه بنزع نعليه، نجد أن ابن عربي يقول: " وأما نعلا موسى – عليه السلام – فليستا هذه...روينا أنهما كانتا من جلد حمار ميت، فجمعت ثلاثة أشياء: الشيء الواحد: الجلد وهو ظاهر الأمر. أي لا نقف مع الظاهر في كل الأحوال. والثاني: البلادة وهي منسوبة إلى الحمار. والثالث: كونه ميتا غير مذكى، والموت هو الجهل. وإذا كنت ميتا، لا تعقل ما تقول ولا ما يقال لك. والمناجي لا بد أن يكون...حي القلب، فطنا بمواقع الكلام، غواصا على المعاني التي يقصدها من يناجيه بها"[1].

فالنعلان عنده هما الظاهر والباطن ولا يجب الوقوف دائما عند الظاهر.

[1] - الفتوحات المكية، ج3، ص 215.

ويواصل ابن عربي ذكر بعض الشخصيات الموجودة في سورة الكهف من أمثال موسى عليه السلام والخضر، وذلك لخدمة منهجه الصوفي العرفاني، حيث يقول: " أن الخضر عليه السلام صورة اسم الله الباطن، ومقامه مقام الروح، وله الولاية والغيب وأسرار القدر، وعلوم الهوية والأبنية والعلوم اللدنية... وأما موسى عليه السلام فهو صورة اسمِ الله الظاهر وله علوم الرسالة والنبوة والتشريع، فالحوار الدائر بين موسى والخضر ليس قصرا على موسى والخضر، ولكنه موازنة بين مطلق رسول ومطلق ولي "[1].

كما نجد التناص في هذه الأبيات، التي قالها ابن عربي[2]:

البرق يلمع والرعود تسبح والغيث ينزل والمنازل تصبح

مخضرة هاماتها وبقاعها والزهر في روضاتها يتفتـــــــــــــــح

فترى جنان الخلد أنشأها لنا بصدور أعلام إذا هي تشرح

وقطوفها تدنو فتطعم من له ذوق إذا هي بالعبارة تفصـــــح

فالخلق منه إذا نظرت مهلل ومكبر ومعظم ومسبـــح

والكل مثن بالذي هو أهله فالله يعطي من يشاء ويمنح

---

[1] - المصدر نفسه، ج3، ص 345.

[2] - ديوان ابن عربي، ص 136.

هذه الأبيات نجدها متضمنة في هذه الآيات ﴿هُوَ ٱلَّذِى يُرِيكُمُ ٱلْبَرْقَ خَوْفًا وَطَمَعًا وَيُنشِئُ ٱلسَّحَابَ ٱلثِّقَالَ وَيُسَبِّحُ ٱلرَّعْدُ بِحَمْدِهِۦ وَٱلْمَلَٰٓئِكَةُ مِنْ خِيفَتِهِۦ وَيُرْسِلُ ٱلصَّوَٰعِقَ فَيُصِيبُ بِهَا مَن يَشَآءُ وَهُمْ يُجَٰدِلُونَ فِى ٱللَّهِ وَهُوَ شَدِيدُ ٱلْمِحَالِ ﴿١٣﴾ وَيُسَبِّحُ ٱلرَّعْدُ بِحَمْدِهِۦ وَٱلْمَلَٰٓئِكَةُ مِنْ خِيفَتِهِۦ وَيُرْسِلُ ٱلصَّوَٰعِقَ فَيُصِيبُ بِهَا مَن يَشَآءُ وَهُمْ يُجَٰدِلُونَ فِى ٱللَّهِ وَهُوَ شَدِيدُ ٱلْمِحَالِ ﴿١٣﴾﴾ الرعد: 13،12.

وفي قوله تعالى: ﴿ أَنزَلَ مِنَ ٱلسَّمَآءِ مَآءً فَسَالَتْ أَوْدِيَةٌۢ بِقَدَرِهَا فَٱحْتَمَلَ ٱلسَّيْلُ زَبَدًا رَّابِيًا ۚ وَمِمَّا يُوقِدُونَ عَلَيْهِ فِى ٱلنَّارِ ٱبْتِغَآءَ حِلْيَةٍ أَوْ مَتَٰعٍ زَبَدٌ مِّثْلُهُۥ ۚ كَذَٰلِكَ يَضْرِبُ ٱللَّهُ ٱلْحَقَّ وَٱلْبَٰطِلَ ۚ فَأَمَّا ٱلزَّبَدُ فَيَذْهَبُ جُفَآءً ۖ وَأَمَّا مَا يَنفَعُ ٱلنَّاسَ فَيَمْكُثُ فِى ٱلْأَرْضِ ۚ كَذَٰلِكَ يَضْرِبُ ٱللَّهُ ٱلْأَمْثَالَ ﴿١٧﴾﴾ الرعد: 17.

وفي قوله تعالى: ﴿ ٱللَّهُ يَبْسُطُ ٱلرِّزْقَ لِمَن يَشَآءُ وَيَقْدِرُ ۚ وَفَرِحُوا۟ بِٱلْحَيَوٰةِ ٱلدُّنْيَا وَمَا ٱلْحَيَوٰةُ ٱلدُّنْيَا فِى ٱلْءَاخِرَةِ إِلَّا مَتَٰعٌ ﴿٢٦﴾﴾ الرعد: الآية 26.

يشير ابن عربي إلى المعارف الربانية والحكم الإلهية التي خص الله بها طائفةً من عباده، وذكرٍ لمقامات الصوفي التي تجعل من قلبه جنةً تزهر فيها الحكمة الربانية. وهناك إشارات غير مباشرة للآيات، يقول ابن عربي: " ثم رفعت حجاب الأنوار، فلاح لي توحيد الأسرار "[1]. فيه إشارة إلى قوله تعالى: "﴿الٓمٓ ﴿١﴾ ٱللَّهُ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ ٱلْحَىُّ ٱلْقَيُّومُ ﴿٢﴾﴾ آل عمران:2،1.

إذ يشير إلى الحروف المقطعة في أوائل السور باعتبارها أسرارا لا يدرك كنهها إلا العارفون، ويعرّف ابن عربي علم الأسرار بقوله: " عِلمُ نفثِ روح القدس في الروع،

1 - الفتوحات المكية، ، ابن عربي، ج2، ص 406.

العالم به يعلم العلوم كلها ويستغرقها وليس بصاحبها، فهو العلم المحيط الحاوي على جميع المعلومات التي تتنزّل من اللوح المحفوظ، وما بقي إلا أن يكون المخبر عنه صادقا عند السامعين معصوما"[1].

وكذلك نجد التناص في حديث ابن عربي عن التوحيد ومراتبه " ...شهادة الله لذاته أزلا...شهادة الملائكة بالتوحيد...شهادة العلماء بالتوحيد...شهادة من آمن من الناس تلبية لطلب الرسول صلى الله عليه وسلم...شهادة الكون بالتوحيد لله من حيث سريانُه في الأشياء جميعا"[2].

نجده في قوله تعالى: ﴿ شَهِدَ ٱللَّهُ أَنَّهُۥ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ وَٱلۡمَلَٰٓئِكَةُ وَأُوْلُواْ ٱلۡعِلۡمِ قَآئِمَۢا بِٱلۡقِسۡطِۚ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ ٱلۡعَزِيزُ ٱلۡحَكِيمُ ١٨ ﴾ سورة آل عمران : الآية 18.

وفي حديثه عن الحروف المشكلة للكلمة في نظام واتساق، مشبها إياها بالتسوية الإلهية للإنسان، يقول ابن عربي: "...رأينا أنه لا فائدة من امتزاج عالم الحركات بعالم الحروف، إلا بعد نظام(انتظام) الحروف وضم بعضها إلى بعض، فتكون كلمة، عند ذلك، من الكلم...وهو ورود الحركات على هذه الحروف بعد تسويتها. فتقوم نشأة أخرى تسمى كلمة، كما يسمى الشخص إنسانا، فهكذا انتشأ عالم الكلمات والألفاظ من عالم الحروف" [3].

ففي كلامه استناد إلى الآية الكريمة﴿ فَإِذَا سَوَّيۡتُهُۥ وَنَفَخۡتُ فِيهِ مِن رُّوحِي فَقَعُواْ لَهُۥ سَٰجِدِينَ ٢٩ ﴾ سورة: الحجر الآية 26.

والتي تبيّن نشأة الإنسان ونفخَ الروح فيه، فصار بشرا سويا.

ب – التناص مع الحديث الشريف:

[1] - المصدر السابق، ص 423.

[2] - المصدر السابق، ج8، ص230.

[3] - المصدر السابق، ح2، ص 52.

استلهم ابن عربي الحديث النبوي الشريف في كثير من مؤلفاته، مشكلا بذلك تداخلا أسلوبيا ومعنويا، فعند حديثه عن الفتى السالك يقول: " وأخرج قلبي في منديل لآمن من التبديل، وألقى في طشت الرضا بموارد القضاء، ورمى منه حظ الشيطان، وغسل بماء إن عبادي ليس لك عليهم سلطان"[1].

ففي قوله هذا نلحظ تناصا مع الحديث النبوي الذي يقول فيه الرسول صلى الله عليه وسلم " فرج عن سقف بيتي وأنا بمكة، فنزل جبريل، ففرج صدري، ثم غسله بماء زمزم، ثم جاء بطست من ذهب ممتلئ حكمةً وإيمانا، فأفرغه في صدري، ثم أطبقه، ثم أخذ بيدي فعرج بي إلى السماء الدنيا"[2].

وأما في قول ابن عربي: " أتاه الملك بإناء فيه لبن وإناء فيه خمر، فشرب اللبن، فقال له الملك أصبت الفطرة، أصاب الله بك أمتك، فاللبن متى ظهر فهو صورة العلم، فهو العلم تمثّل في صورة اللبن"[3]. وهذا الكلام يتداخل نصيا مع حديث النبي - صلى الله عليه وسلم – " ثم خرجت فجاء جبريل عليه السلام بإناء من خمر وإناء من لبن فاخترت اللبن فقال جبريل عليه السلام اخترت الفطرة"[4].

وعادة ما يؤول ابنُ عربي اللبن بالعلم، فحينما يقول" فشربت تمامَ ميراثِ اللبن"[5] ، فهو لا يعني اللبن في حالته المادية، وإنما يقصد العلم الوهبي.

وفي حديثه عن الإنسان الكامل – وهو محمد صلى الله عليه وسلم – الذي اختص بمعرفة حقائق العالم، لأنه أوتي جوامع الكلم " الذي هو العلم الإحاطي والنور الإلهي، الذي اختص به سر الوجود... وسبب ثبوت كل ثابت، محمد – صلى الله عليه وسلم – "[1].

---

1 - الإسرا إلى المقام الأسرى، ابن عربي، ص68.

2 - صحيح البخاري، البخاري، تحقيق: لجنة إحياء كتب السنة، المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، القاهرة، ، 1985، ط2، ج1، ص345.

3 - فصوص الحكم، ابن عربي، ج1، ص159.

4 - السيرة النبوية، ابن هشام، دار الفجر للتراث، القاهرة، ط2، 2004، ج2، ص 35.

5 - الإسرا إلى المقام الأسرى، ابن عربي، ص 10.

ففي كلامه إشارة إلى قول الرسول – صلى الله عليه وسلم – " عن رسول الله صلى الله عليه وسلم أنه قال نُصرتُ بالرعب على العدو وأوتيت جوامع الكلم، وبينما أنا نائم أتيت بمفاتيح خزائن الأرض فوضعت في يدي"[2]. حديث شريف .

كما نجد تناصا واضحا عند حديث ابن عربي عن المرأة قائلا: " فمن أحب النساء على هذا الحد فهو حب إلهي"[3]. مشيرا بذلك إلى الحديث النبوي الشريف " حُبّبَ إلي من دنياكم الطيبُ والنساء، وجُعِلتْ قرةُ عيني في الصلاة"[4].

فمعنى كلامه أن الرسول صلى الله عليه وسلم أحب النساء لأنه شاهد الحق فيهن، وأن حبهن إلهي. ويعتبر ابن عربي أن المحبة أصل الموجودات، وأنها متبادلة بين الله ومخلوقاته، يقول: " فالحب موجود على الدوام متبادل بين الحق والخلق، والشوق والحنين واللقاء موجودة على الدوام أيضا، لأن الحق دائم الظهور في صور الخلق، يدفعه إلى ذلك الحب الكامن فيه نحو ذلك. والخلق دائم الفناء يدفعه ذلك الحب الكامن فيه نحو التحلل من الصور والرجوع إلى الأصل"[5].

وفي حديثه عن مساواة المرأة بالرجل يورد الأبيات التالية [6]:

إن النساء شقائق الذكران   في عالم الأرواح والأبدان

والحكم متحد الوجود عليهما   وهو المعبر عنه بالإنسان

وتفرقا عنه بأمر عارض   فصل الإناث به من الذكران

---

[1] - الفتوحات المكية، ج2، ص 57.

[2] - صحيح مسلم، مسلم بن الحجاج، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، لبنان، ج1، ص 372.

[3] - فصوص الحكم، ج1، ص 218.

[4] - حديث إسناده حسن ، رواه النسائي والحاكم والطبراني عن أنس.

[5] - فصوص الحكم، ج2، ص 327.

[6] - الفتوحات المكية، ج3، ص 87.

وإذا نظرت إلى السماء وأرضها فرقت بينهما بـــــــــــــلا فرقـــــــــــــان

انظر إلى الإحسان عينا واحدا وظهوره بالحكم عن إحسان

ويتكيء في هذه الأبيات على الحديث النبوي الشريف الذي يقول فيه صلى الله عليه وسلم:" إنما النساء شقائق الرجال"[1].

فابن عربي يسوي في كثير من الأمور بين الرجل والمرأة، ويرى إمكانية أن تبلغ المرأة الكمال كالرجال، ولها الحق في الإمامة، وبلوغ درجة كبيرة في التصوف وهي درجة القطب الغوث، يقول:" ...وهذه كلها أحوال يشترك فيها النساء والرجال، ويشتركان في جميع المراتب حتى في القطبية"[2].

ولتلك الأسباب يرى ابن عربي في المرأة التجلي الإلهي في أحسن صوره، وأكمل شهود للحق.

[1] - ينظر سنن أبي داود، ج1، ص 61. وكذلك مسند الإمام أحمد، ج6، ص 256.وكذلك الجامع الصحيح، للترمذي، ج1، ص190.

[2] - الفتوحات المكية، ابن عربي، ج3، ص 89.

الفصل الثالث

الفصـــــــــــل الثالث

تطبيقاتُ مظاهر التأويل عند ابن عربي
في (الفتوحات المكية وفصوص الحكم)

أولا- الظاهر والباطن
ثانيا- تأويلات ابن عربي

.

أولا - الظاهر والباطن :

تعود فكرة الظاهر والباطن عند الصوفية بجذورها إلى التشيع وقد نسبوا هذا العلم إلى الإمام علي – كرم الله وجهه – وإلى أولاده والأئمة المعصومين حسب زعمهم . ورأوا أن الظاهر هو الشريعة ، والباطن هو الحقيقة ، وصاحب الشريعة هو الرسول محمد – صلى الله عليه وسلم – وصاحب الحقيقة هو الوصي علي ابن أبي طالب ، الذي ينسبون إليه الحديث بقوله:" إن رسول الله صلى الله عليه وسلم وآله علمني ألف باب من العلم يفتح كل باب ألف باب، ولم يعلم ذلك أحد غيري"[1].
وقد أنكره وضعفه كثير من العلماء، بل ذهب الشيخ الألباني إلى أنه موضوع.

اعتمدت في هذا الفصل التطبيقي على كتابي (الفتوحات المكية) و(فصوص الحكم) باعتبارهما زبدة مؤلفاته، وهما الأساس والقاعدة في التعرف على اتجاهه وعقيدته، حيث فرقها في الفتوحات وجمعها في الفصوص.

إذ يعتبر كتابُ (الفتوحات المكية) أعظمَ كتب ابن عربي وأشهرها، وأغزرها مادة ، يمتاز بدقة العبارة، وعمق التفكير، فهو موسوعة ثقافية روحية، تتضمن علما وفلسفة وقصصا وتاريخا، وتفسيرا وحديثا، وأدبا وسلوكا، و تأملات ومكاشفات.

بدأ في تصنيف كتابه بمكة عام 599ه/ 1203م وفرغ منه عام 636ه/1239م قبل وفاته بسنتين. (الفتوحات المكية) وهو آخر مؤلفاته الذي يدّعي فيه أن ملكَ الوحي نفسَه هو الذي أملاه عليه إملاء ، فهاهو يقسم أن كتابه برمته ليس سوى تنزلات إلهية، وأنه لم يكتب فيه حرفا واحدا بمحض إرادته واختياره يقول في ذلك" وهذا الكتاب... فوالله ما كتبت منه حرفا واحدا إلا عن إملاء إلهي وإلقاء رباني أو نفث روحاني في روع كياني، هذا جملة الأمر مع كوننا لسنا برسل مشرعين ولا أنبياء مكلفين، فإن رسالة التشريع ونبوة التكليف قد انقطعت عند رسول الله محمد صلى الله عليه وسلم، فلا رسول بعده صلى الله عليه وسلم، ولا

[1] -ينظر : الأحاديث الضعيفة ، الألباني ، رقم 6627.

نبي يشرع ولا يكلف، وإنما هو علم وحكمة وفهم عن الله فيما شرعه على ألسنة رسله وأنبيائه عليهم سلام الله، وما خطه وكتبه في لوح الوجود من حروف العالم وكلمات الحق، فالتنزيل لا ينتهي، بل هو دائم دنيا وآخرة"[1].

وهو كتاب يتسامى على أوساط القراء، فهو لون من الأرستوقراطية العقلية، لأنه يعز على من يرومه من سواد الناس، ويطول على من لم تؤهله ثقافته إلى المشاركة في مصاولة العقول[2].

وأما عن كتاب(فصوص الحكم) يقول ابن عربي في مقدمة كتابه: " أما بعد , فإني رأيت رسول الله صلى الله عليه وسلم في مبشرة أريتها في العشر الآخر من محرم سنة سبعٍ وعشرين وستمائة بمحروسة دمشق, وبيده كتابٌ, فقال لي: هذا كتاب فصوص الحكم خذه, واخرج به إلى الناس ينتفعون به, فقلت: السمع والطاعة لله ولرسوله وأولي الأمر منا, كما أُمرنا, فحققت الأمنية, وأخلصت النية, وجردت القصد والهمة إلى إبراز هذا الكتاب كما حده لي رسول الله صلى الله عليه وسلم من غير زيادة ولا نقصان"[3].

وكان ابن عربي كثيرا ما يحيل في كتابه هذا إلى موضوعات سبق وأن عالجها في كتابه (الفتوحات). ولعل أهم موضوع عالجه كتاب (الفصوص) هو وحدة الوجود، والتي تعني أن كل الموجودات هي عين الله، وأنه لا يوجد خالق ومخلوق، بل الخالق هو عين المخلوق، والعبد هو عين الرب.

فابن عربي ينظر إلى العبارة نظرة استبطان وفهم ما تنطوي عليه من مراتب دلاليّة ظاهرة ومعانٍ إشاريّة باطنة، حيث يرى:" ما من آية إلا ولها ظاهر وباطن"[4].

---

[1] -الفتوحات المكية، ابن عربي،ج6، ص233.

[2] - ينظر: التصوف الإسلامي في الأدب والأخلاق، زكي مبارك، ص 133.

[3] - فصوص الحكم، ابن عربي، ص 04.

[4] - الفتوحات المكية، ج3، ص187.

على خلاف علماء الظاهر، الذين يركّزون على المعنى المطابق لظواهر الألفاظ والتراكيب، أو المستخلص منها باعتبار وجوهها الحقيقيّة والمجازيّة، دون عناية بما تتضمّنه من معانٍ عميقة أو باطنيّة أو إشاريّة، ولذلك تتصرف عنايتهم إلى التلقّي عن العبارة دون التلقّي عن الإشارة. فللوجود وجهان ظاهر وباطن، كما أشار في فصوص الحكم بقوله: "... إن الحق وصف نفسه بأنه ظاهر باطن، فأوجد العالم عالم غيب وشهادة، لندرك الباطن بغيبنا والظاهر بشهادتنا..."[1].

وقد وصف أبو العلاء عفيفي أسلوب ابن عربي التأويلي التفسيري قائلا:" كاد بمنهجه الخطير في التأويل أن يحول القرآن إلى قرآن جديد"[2].

وأمّا الصوفيّة فجمعوا بين ظاهر العبارة وإشارتها، ولم يكتفوا بالوقوف على الظاهر، بل تغلغلوا في باطن العبارة واستلهموا منها معانيَ إشاريةً عميقة ودقيقة بوساطة الإلهام الإلهيّ والمدد الربّاني . وهي تتنزّل في أوعية قلوبهم في أثناء تلاوة القرآن وتدبّره والانفعال به، كلٌّ على قدر احتماله وحاله ومقامه وصفاء قلبه.

وفي تلقّي آي القرآن الكريم يقول ابنُ تيميّة: "لا ريب أنّ الله يفتح على قلوب أوليائه المتقينَ وعبادِه الصالحين- بسبب طهارة قلوبهم ممّا يكرهه، واتّباعهم ما يحبّه- ما لا يفتح به على غيرهم، وهذا كما قال عليّ كرّم الله وجهه: "إلا فهمًا يؤتيه الله عبدًا في كتابه. وفي الأثر: من عمل بما علم ورّثه الله علم ما لم يعلم، وقد دلّ القرآن على ذلك في غير موضع"[3].

---

[1] - المصدر السابق، ص 54.

[2] - ابن عربي في دراساتي، أبو العلا عفيفي، ضمت الكتاب التذكاري، دار الكتاب العربي للطباعة والنشر، القاهرة، مصر، ط1، 1969، ص 13.

[3] - التأويل الإسلامي، دراسة في المجال المعرفي الأصولي الأول للتفسير الصوفي، مختار الفجاري، عالم الكتب الحديث، إربد، جدار للكتاب العالمي، عمان، الأردن ط1، 2008.ص 45.

يحدّد علماء القرآن والتفسير مفهومَ التأويل الإشاري بقولهم: "هو تأويل القرآن بغير ظاهره لإشارة خفيّة تظهر لأرباب السلوك والتصوّف، ويمكن الجمعُ بينهما وبين الظاهر المراد أيضا"[1].

وهو أيضًا: "تأويل القرآن على خلاف الظاهر؛ لإشارات خفيّة تظهر لبعض أولي العلم، أو تظهر للعارفين بالله من أرباب السلوك والمجاهدة للنَّفْسِ، ممّن نوّر الله بصائرهم فأدركوا أسرارَ القرآن العظيم، أو انقدحت في أذهانهم بعض المعاني الدقيقة، بوساطة الإلهام الإلهيّ أو الفتح الربّانيّ، مع إمكان الجمع بينهما وبين الظاهر المراد من الآيات الكريمة"[2].

وقيل: "وأمّا كلام السادة الصوفيّة في القرآن، فهو من باب الإشارات إلى دقائق تتكشف على أرباب السلوك، ويمكن التطبيق بينها وبين الظواهر المرادة، وذلك من كمال الإيمان ومحض العرفان، لا أنّ الظاهر غير مراد أصلاً وإنّما المراد الباطن فقط؛ إذ ذاك من اعتقاد الباطنيّة الملاحدة، توصّلوا به إلى نفي الشريعة بالكلّيّة، وحاشا سادتنا من ذلك. كيف وقد حضّوا على حفظ التفسير الظاهر وقالوا: لا بدَّ منه أوّلاً؛ إذ لا يطمع في الوصول إلى الباطن من قَبْلِ إحكام الظاهر، ومن ادَّعى فهم أسرار القرآن ظاهرًا وباطنًا قبل إحكام التفسير الظاهر، فهو كمن ادَّعى البلوغ إلى صدر البيت قبل أن يجاوز الباب"[3].

تتضمن هذه التعريفات اعتباراتٍ خمسةً:

أوّلها: أنَّ الفهمَ الإشاريَّ نمط من أنماط القراءة التفاعليّة.

[1] - التبيان في أيْمان القرآن، ابن القيم الجوزية، تحقيق: عبدالله بن سالم البطاطي، ، دار عالم الفوائد، جدة، المملكة العربية السعودية،ط1 د.ت، ص 122.

[2] - التبيان في علوم القرآن، محمد علي الصابوني، مكتبة الغزالي، دمشق، ومؤسسة مناهل العرفان، بيروت، ط2، 1981، ص 123.

[3] - تفسير التحرير والتنوير، محمد الطاهر ابن عاشور، ص 65.

وثانيها: أنّه استنباط بالحال لا بالمقال، يجاوز ظاهر المعنى الذي سيقت الآية القرآنيّة للدلالة عليه في العرف اللغوي المتواطأ عليه.

وثالثها: أنّ هذا الاستنباطَ متّصل بعلاقة المتلقّي الصوفيِّ الحريص على تصفية باطنه، وصقل مرآة قلبه بمداومة ذكر الله عزَّ وجلَّ.

ورابعها: وهو شرط يشتمل على احتراز وتنبيه، إذ يُحكم على صدق هذه المعاني الإيحائيّة، وتلكم التأويلاتِ الإشاريةِ، ويُحكم على عدم اندراجها في التأويلات التعسّفيّة أو الإسقاطيّة المذمومة أو السخيفة أو الباطنيّة المرفوضة، بأن يمكن الجمعُ بينها وبين ظاهر الآية من حيث المماثلة والمشابهة والموازاة بين المعنى الإشاريِّ، والمعنى الظاهريِّ الذي سيقت ألفاظُ الآية لأجل إظهاره في أصل الوضع.

وخامسها: أنّه لا يصحّ الكلام في علم الإشارة إلا لمن أتقن أحكام علم التفسير الظاهر.

وإذا رجعنا إلى ابن عربي – من خلال كتابيه السابقين – لتبينت لنا آراؤه جلية واضحة، يمكن تلخيصها في الآتي:

- **وحدة الوجود:** الوحدة كون الشيء لا ينقسم ولا يتجزأ، وهذا المذهب يعني أن الله تعالى والعالم شيء واحد، وهو مذهب أخذ به البراهمة والأفلاطونية الجديدة وغلاة الصوفية.

ومن المقولات الأساسية في فكر ابن عربي وحدة الوجود ومفادها " مذهب صوفي أسسه الشيخ محي الدين ابن عربي...تمتزج فيه النظرة الفلسفية بالذوق الصوفي، ويرتكز المذهب بقول ابن عربي" سبحان من خلق الأشياء وهو عينها"[1].

فالوجود كله واحد، ووجود المخلوقات عين وجود الخالق، ووجود الله هو الوجود الحقيقي، لأن " العارف من يرى الحق في كل شيء، بل يراه عين كل شيء"[1].

---

[1] - معجم الصوفية، ممدوح الزوبي، دار الجيل، بيروت، لبنان، ط1، 2004، ص 427.

يقول ابن عربي[2]:

الرب حق والعبد حق يا ليت شعري من المكلف

إذا قلت عبدا فذاك ميت أو قلت رب أنى يكلـــــــــــــــــــف

فابن عربي يعتقد أنه لا وجود على الحقيقة إلا الله، وبقية المخلوقات موجودة على الوهم،إذ مدار الأمر" على القول بأن ثمة وجودا واحدا فقط هو وجود الله، أما التكثر المشاهد في العالم فهو وهم على التحقيق، تحكم به العقول القاصرة..."[3].

وقوله في المعنى نفسه" فهو الساري في مسمى المخلوقات والمبدعات، ولو لم يكن الأمر كذلك ما صح الوجود، فهو عين الوجود، فهو على كل شيء حفيظ بذاته، ولا يؤوده حفظ شيء ، فحفظه تعالى للأشياء كلها حفظ لصورته أن يكون الشيء غير صورته، ولا يصح إلا هذا، فهو الشاهد من المشهود، والمشهود من المشهود، فالعالم صورته، وهو روح العالم المدبر له، فهو الإنسان الكبير..."[4].

ويرى محمد حسين الذهبي:" يقوم مذهب ابن عربي في التفسير غالبا على نظرية وحدة الوجود التي يدين بها، وعلى الفيوضات والوجدانيات التي تنهل عليه من سحائب الغيب الإلهي، وتتقذف في قلبه من ناحية الإشراق الرباني..."[5].

لذلك فوحدة الوجود – باختصار – هي أن الله تعالى والعالم شيء واحد، ومن ثم فإن عبادة العجل بالنسبة له هي عبادة الله أيضا.

- الإنسان الكامل:

---

1 - فصوص الحكم، ج1، ص 192.

2 - الفتوحات المكية، ج1، ص 42.

3 - وحدة الوجود عند ابن عربي، عبد الجليل عبد الكريم، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة، مصر، ط1، 2004، ص 11.

4 - فصوص الحكم، ج1، ص 111.

5 - التفسير والمفسرون، الذهبي، ج2، ص 411.

أو الحقيقة المحمدية هي الركن الثاني في فلسفة ابن عربي، فهو" الإنسان الحادث والنشء الدائم الأبدي"[1].

ويرى ابن عربي أن الإنسان الكامل هو شخص الرسول صلى الله عليه وسلم، أكمل الحقائق، ولأجلها تم الخلق، فهو رأس الصوفية، وقطبها الأعظم " وأما القطب الواحد فهو روح محمد صلى الله عليه وسلم، وهو الممد لجميع الأنبياء والرسل – سلام الله عليهم أجمعين – والأقطاب من حين النشء الإنساني إلى يوم القيامة..."[2].

ولذلك وجب الاقتداء بالرسول صلى الله عليه وسلم، حتى يزكي السالك نفسه ليصل إلى مرتبة الإنسان الكامل.

- وحدة الأديان:

يرى ابن عربي أن الأديان واحدة، مصدرها واحد وإن تعددت صورها وأشكالها، لأن " الحق هو التجلي والمتجلي في الحقيقة...وتلك التجليات المتعددة تجليا واحدا...لحقيقة واحدة...فقوله تعالى﴿ وَقَضَىٰ رَبُّكَ أَلَّا تَعۡبُدُوٓاْ إِلَّآ إِيَّاهُ ﴿٢٣﴾ ﴾ الإسراء: 23. فكلمة" قضى عندنا – كما يقول – بمعنى حكم، وعند من لاعلم له من علماء الرسوم...أمر، وبين المعنيين، في التحقيق، بون بعيد"[3].

ولذلك كل من عبد غير الله – في رأي ابن عربي – فعبادته صحيحة، وإن كانت تبدو في ظاهرها شركا" فما عبد من عبد غير الله إلا لهذا الحكم، فلم يُعْبَد إلا الله، وإن أخطأ وا في النسبة، إذ كان لله في كل شيء وجه خاص به...فما خرج أحد عن عبادة الله"[4].

---

1 - المصدر نفسه، ص 50.

2 - الفتوحات المكية، ابن عربي، ج1، ص231.

3 - المصدر السابق، ج3، ص 382.

4 - المصدر نفسه، ج5، ص 366.

ويلخص ابن عربي عقيدته في هذه الأبيات قائلا[1]:

بعد أن كنت قبل اليوم أكره صاحبي	إذا لم يكن ديني إلى دينه دانـــي
لقد صار قلبي قابلا كـــل صــورة	فمـــرعى لغزلان وديرا لرهبانِ
وبيتا لأوثـــــــان وكعبةَ طائــفٍ	وألواحَ توراة ومصـــحفَ قرآن
أدـــــين بدين الحب أنّى توجهــــت	ركائبه، فالحـــب ديني وإيمـــان

ثانيا - تأويلات ابن عربي:

وبالعودة إلى تأويلات ابن عربي الباطنية في كتابه (الفصوص) نجده يقول في قوله تعالى: "﴿يرسل السماء عليكم مدراراً﴾ وهي المعارف العقلية في المعاني والنظر الاعتباري ﴿ويمددكم بأموالٍ﴾: أي بما يميل بكم إليه, فإذا مال بكم إليه رأيتم صورتكم فيه, فمن تخيل منكم أنه رآه فما عرف ومن عرف منكم أنه رأى نفسه فهو العارف فلهذا انقسم الناس إلى غير عالم وعالم"[2].

وفي تأويل قوله تعالى:نَّ ﴿إِ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ سَوَآءٌ عَلَيۡهِمۡ ءَأَنذَرۡتَهُمۡ أَمۡ لَمۡ تُنذِرۡهُمۡ لَا يُؤۡمِنُونَ ۝٦ خَتَمَ ٱللَّهُ عَلَىٰ قُلُوبِهِمۡ وَعَلَىٰ سَمۡعِهِمۡۖ وَعَلَىٰٓ أَبۡصَٰرِهِمۡ غِشَٰوَةٞۖ ۝٧ ﴾ البقرة: 6،7. يقول:" يامحمد، إن الذين كفروا: ستروا محبتهم فيّ عنهم، فسواء عليهم أأنذرتهم: بوعيدك الذي أرسلتك به، أم لم تنذرهم لا يؤمنون بكلامك، فإنهم لا يعقلون غيري، وأنت تنذرهم بخلقي، وهم ما عقلوه، ولا شاهدوه، وكيف يؤمنون بك، وقد ختمت على قلوبهم: فلم أجعل فيها متسعا لغيري، وعلى سمعهم: فلا يسمعون كلاما في العالم إلا منّي، وعلى أبصارهم غشاوة: من بهائي عند مشاهدتي"[3].

1 - فصوص الحكم، ابن عربي، ج1، ص 192.

2 -المصدر السابق ، ص 49.

3 - الفتوحات المكية، ابن عربي، ج2، ص 206.

وفي قوله تعالى: "﴿ وقضى ربك أن لاتعبدوا إلا إياه﴾ أي حكم , فالعالم يعلم من عَبد, وفي أي صورة ظهر حتى عُبد, وأن التفريق والكثرة كالأعضاء في الصورة المحسوسة, وكالقوى المعنوية في الصورة الروحانية, فما عُبد غير الله في كل معبود"[1].

ففي رأيه أن موسي كان على يقين من أن بني إسرائيل لم يعبدوا العجل، وإنما عبدوا الله في صورته. وقوله : "وكان موسى عليه السلام أعلم بالأمر من هارون, لأنه علم ما عبده أصحاب العجل, لعلمه بأن الله قضى ألا نعبد إلا إياه, وما حكم الله بشيء إلا وقع, فكان عتب موسى أخاه هارون لما وقع الأمر في إنكاره وعدم اتساعه, فإن العارف من يرى الحق في كل شيء بل يراه عين كل شيء"[2].

حيث يتضمن(فص حكمة إمامية في كلمة هارونية) آراء ابن عربي في الألوهية، ومفادها إنكار فكرة الفصل بين الله والعالم، وصبغ الموجودات بطابع الألوهية، وكل ما عبد في الأرض، من شجر وحيوان وإنسان وكواكب.

يقول:" والعارف المكمّل من رأى كلّ معبود مجلّى للحق يعبد فيه، ولذلك سموه كلهم إلها، مع اسمه الخاص بحجر، أو شجر، أو حيوان، أو إنسان، أو كوكب، أو ملك"[3].

كما يدعو صراحة إلى عدم التوحيد، والاعتقاد بالتعدد، يقول: "فالكامل من عظمت حيرته، ودامت حسرته، ولم ينل مقصوده لما جهل معبوده. وذلك أنه رام تحصيل ما لا يمكن تحصيله، وسلك سبيل من لا يُعَرف سبيلُه. والأكمل من الكامل: من اعتقد فيه سبحانه كل اعتقاد، وعرفه في الإيمان والدلائل، وفي الإلحاد، فإن الإلحاد ميل إلى اعتقاد

---

1 - المصدر نفسه، ص 51.

2 - المصدر السابق، ص 112.

3 - المصدر نفسه، ج1، ص 74.

معيّن من اعتقاد، فاشهدوه بكل عين، إن أردتم إصابة العين، فإنه تعالى عام التجلي: له في كل صورة وجه، وفي كل عالم حال"[1].

وقوله: ﴿إنك إن تذرهم﴾ أي: تتركهم, ﴿يضلوا عبادك﴾: إلى الخير!! فيخرجوهم من العبودية إلى ما فيهم من أسرار الربوبية, فينظرون أنفسهم أرباباً بعد ما كانوا أنفسم عبيداً, فهم العبيد الأرباب"[2].

وقوله : ﴿رب اغفر لي﴾: استرني, واستر من أجلي, فيجهل مقامي وقدري, كما جهل قدرك في قولك ﴿وما قدروا الله حق قدره﴾، ﴿ولوالدي﴾: من كنت نتيجة عنهما, وهما العقل والطبيعة ﴿ولمن دخل بيتي﴾ أي: قلبي ﴿مؤمناً﴾ أي مصدقاً بما يكون فيه من الإخبارات الإلهية, وهو ما حدثت به أنفسها، ﴿وللمؤمنين﴾: من العقول ﴿المؤمنات﴾: من النفوس "[3].

وقوله : "ومن أسمائه الحسنى: العلي, على من وما ثم إلا هو؟ فهو العلي لذاته،أو عن ماذا, وما هو إلا هو؟ فعلوه لنفسه, وهو من حيث الوجود عين الموجودات, فالمسمى محدثات هي العلية لذاتها, وليست إلا هو"[4].

وقوله : " فهو الأول والآخر والظاهر والباطن, فهو عين ما ظهر, وهو عين ما بطن في حال ظهوره, ومن ثم من يبطن عنه, فهو ظاهر لنفسه, باطن عنه, وهو المسمى أبا سعيد الخراز, وغيرهما من أسماء المحدثات "[5].

---

1 - الفتوحات المكية، ج14، ص 256.

2 - المصدر السابق، ص 60.

3 - المصدر نفسه، ص ص 60، 61.

4 - المصدر السابق، ص 61.

5 - المصدر نفسه، ص 62.

وقوله : ﴿ وخلق منها زوجها﴾: فما نكح سوى نفسه, فمنه الصاحبة والولد, والأمر واحد في العدد "[1].

وقوله: ﴿ ما من دابة إلا هو آخذ بناصيتها إن ربي على صراط مستقيم﴾: فكل ماشٍ فعلى صراط الرب المستقيم, فهم غير مغضوب عليهم , ولا ضالون, فكما الضلال عارض كذلك الغضب الإلهي عارض, والمآل إلى الرحمة التي وسعت كل شيء "[2].

وقوله : "ألا ترى عاداً قوم هود كيف قالوا: ﴿ فَلَمَّا رَأَوْهُ عَارِضًا مُّسْتَقْبِلَ أَوْدِيَتِهِمْ قَالُوا۟ هَـٰذَا عَارِضٌ مُّمْطِرُنَا ۚ ﴿٢٤﴾ ﴾ فظنوا خيراً بالله فأضرب لهم الحق عن هذا القول, فأخبرهم بما هو أتم وأعلى في القرب, فإنه إذا أمطرهم فذلك حظ الأرض وسقي الحبّ, فما يصلون إلى نتيجة ذلك المطر إلا بعد, فقال لهم: ﴿بَلْ هُوَ مَا ٱسْتَعْجَلْتُم بِهِۦ ۖ رِيحٌ فِيهَا عَذَابٌ أَلِيمٌ ﴾, فجعل الريح إشارة إلى ما فيها من الراحة, فإن بهذه الريح أراحهم من الهياكل المظلمة والمسالك الوعرة والسدف المدلهمة، وفي هذا الريح عذابٌ, أي: أمرٌ يستعذبونه إذا ذاقوه إلا أنه يوجعهم لفرقهم المألوف، فباشرهم العذاب فكان الأمر إليهم أقرب مما تخيلوه: فدمرت كل شيء بأمر ربها فأصبحوا لا يرى إلا مسكنُهم..."[3].

كما يرى ابن عربي ألا فرق بين الخالق والمخلوق، يقول: " فقل في الكون ما شئت, إن شئت قلت: هو الخلق, وإن شئت قلت: هو الحق, وإن شئت قلت هو الحق الخلق, وإن قلت: لا حق من كل وجه, ولا خلق من كل وجه, وإن قلت بالحيرة في ذلك, فقد بانت المطالب بتعينك المراتب, ولولا التحديد ما أخبرت الرسل بتحول الحق في الصور,ولا وصفته بخلع الصور عن نفسه:

---

1 - المصدر نفسه، ص 68.

2 - المصدر السابق، ص 84.

3 - فصوص الحكم، ابن عربي، ص 89.

فلا تنظر العين إلا إليه   ولا يقع الحكم إلا عليه"[1].

وفي حديثه عن أهل النار يقول: " وأما أهل النار فمآلتهم إلى النعيم , ولكن في النار, إذ لابد لصورة النار - بعد انتهاء مدة العقاب - أن تكون برداً على من فيها، وهذا نعيمهم, فنعيم أهل النار نعيم خليل الله حين ألقي في النار، فإنه عليه السلام تعذب برؤيتها وبما تعوّد في علمه وتقرر من أنها صورة تؤلم من جاورها من الحيوان, وما علم مراد الله ومنها في حقه, فبعد وجود هذه الآلام وجد برداً وسلاما, مع شهود الصورة اللونية في حقه, وهي نار في عيون الناس, فالشيء الواحد يتنوع في عيون الناظرين, هكذا هو التجلي الإلهي "[2].

وقول ابن عربي في إيمان فرعون في قوله تعالى: ﴿قرة عينٍ لي ولك﴾: "وكان قرة عين لفرعون بالإيمان الذي أعطاه الله عند الغرق, فقبضه طاهراً مطهراً, ليس فيه شيء من الخبث, لأنه قبضه عند إيمانه قبل أن يكتسب شيئاً من الآثام, والإسلام يجّبُ ما قبله, وجعله آيةً على عنايته سبحانه وتعالى بمن شاء, حتى لا ييأس أحدٌ من رحمته, ﴿ إِنَّهُۥ لَا يَاْيْـَٔسُ مِن رَّوْحِ ٱللَّهِ إِلَّا ٱلْقَوْمُ ٱلْكَـٰفِرُونَ ﴿٨٧﴾ ﴾يوسف: 87"[3].

ثم يواصل القول في فرعون" فنجاه الله من عذاب الآخرة في نفسه، ونجى بدنه، فقد عمته النجاة حسا ومعنى"[4].

فهو يخالف ما أقره القرآن الكريم في حق فرعون بأنه من المكذبين لموسى، الظالمين المعتدين الذين نكلوا ببني إسرائيل كما يقول تعالى:"﴿وَإِذْ نَجَّيْنَـٰكُم مِّنْ ءَالِ

---

1 - المصدر السابق، ص 93.

2 - المصدر السابق، ص 102.

3 - المصدر نفسه، ج1، ص 201.

4 - المصدر نفسه، ج1، ص 212.

فِرۡعَوۡنَ يَسُومُونَكُمۡ سُوٓءَ ٱلۡعَذَابِ يُذَبِّحُونَ أَبۡنَآءَكُمۡ وَيَسۡتَحۡيُونَ نِسَآءَكُمۡۚ وَفِي ذَٰلِكُم بَلَآءٞ مِّن رَّبِّكُمۡ عَظِيمٞ ﴿٤٩﴾ وَإِذۡ فَرَقۡنَا بِكُمُ ٱلۡبَحۡرَ فَأَنجَيۡنَٰكُمۡ وَأَغۡرَقۡنَآ ءَالَ فِرۡعَوۡنَ وَأَنتُمۡ تَنظُرُونَ ﴿٥٠﴾ ﴾. البقرة:49، 50.

فادعاء ابن عربي نجاة فرعون من العذاب، وموته مؤمنا بريئا من الذنوب والآثام، تدحضه الآية: ﴿ إِنَّ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ لَن تُغۡنِيَ عَنۡهُمۡ أَمۡوَٰلُهُمۡ وَلَآ أَوۡلَٰدُهُم مِّنَ ٱللَّهِ شَيۡـٔٗاۖ وَأُوْلَٰٓئِكَ هُمۡ وَقُودُ ٱلنَّارِ ﴿١٠﴾ كَدَأۡبِ ءَالِ فِرۡعَوۡنَ وَٱلَّذِينَ مِن قَبۡلِهِمۡۚ كَذَّبُواْ بِـَٔايَٰتِنَا فَأَخَذَهُمُ ٱللَّهُ بِذُنُوبِهِمۡۗ وَٱللَّهُ شَدِيدُ ٱلۡعِقَابِ ﴿١١﴾ ﴾. آل عمران: 10، 11.

ويحاول ابن عربي جاهدا إثبات صحة إدعاء فرعون للألوهية ، قائلا:" ولما كان فرعون في منصب التحكم، صاحب الوقت، وأنه الخليفة بالسيف – وإن جار في العرف الناموسي - لذلك قال:" ﴿ أَنَا۠ رَبُّكُمُ ٱلۡأَعۡلَىٰ ﴿٢٤﴾ ﴾ النازعات: 24. أي: وإن كان الكل أربابا بنسبة ما فأنا الأعلى منهم بما أعطيته في الظاهر من التحكم فيكم، ولما علمت السحرة صدقه في مقاله لم ينكروه وأقروا له بذلك، فقالوا له: إنما تقضي هذه الحياة الدنيا، فاقض ما أنت قاض. فالدولة لك، فصح قوله: ﴿ أنا ربكم الأعلى﴾ وإن كان عين الحق فالصورة لفرعون"[1].

وقال في قوله تعالى:﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ ٱتَّقُواْ رَبَّكُمُ ٱلَّذِي خَلَقَكُم مِّن نَّفۡسٖ وَٰحِدَةٖ وَخَلَقَ مِنۡهَا زَوۡجَهَا وَبَثَّ مِنۡهُمَا رِجَالٗا كَثِيرٗا وَنِسَآءٗۚ وَٱتَّقُواْ ٱللَّهَ ٱلَّذِي تَسَآءَلُونَ بِهِۦ وَٱلۡأَرۡحَامَۚ إِنَّ

[1] - فصوص الحكم، ج1، ص 211.

ٱللَّهَ كَانَ عَلَيۡكُمۡ رَقِيبٗا ﴿١﴾ النساء: 1. " فما نكح سوى نفسه، فمنه الصاحبة والولد والأمر واحد في العدد"[1].

وفي تأويل ابن عربي للآية: ﴿ إِنِّيٓ أَنَا۠ رَبُّكَ فَٱخۡلَعۡ نَعۡلَيۡكَ إِنَّكَ بِٱلۡوَادِ ٱلۡمُقَدَّسِ طُوٗى ﴿١٢﴾﴾ سورة طه:12، التي تتناول قصة موسى عندما ظهرت له النار، وطلب من أهله أن يمكثوا حتى يذهب هو إليها لعله يأتي لهم بقبس من نار، أو يجد على النار هدى . وحينما خاطب الله موسى عليه السلام بقوله:﴿ إِنِّيٓ أَنَا۠ رَبُّكَ فَٱخۡلَعۡ نَعۡلَيۡكَ إِنَّكَ بِٱلۡوَادِ ٱلۡمُقَدَّسِ طُوٗى ﴿١٢﴾ ﴾ طه: 12. آمرا إياه بنزع نعليه، نجد أن ابن عربي يقول: " وأما نعلا موسى – عليه السلام – فليستا هذه...روينا أنهما كانتا من جلد حمار ميت، فجمعت ثلاثة أشياء: الشيء الواحد: الجلد وهو ظاهر الأمر. أي لا نقف مع الظاهر في كل الأحوال. والثاني: البلادة وهي منسوبة إلى الحمار. والثالث: كونه ميتا غير مذكى، والموت هو الجهل. وإذا كنت ميتا، لا تعقل ما تقول ولا ما يقال لك. والمناجي لا بد أن يكون...حي القلب، فطنا بمواقع الكلام، غواصا على المعاني التي يقصدها من يناجيه بها"[2].

ويمكن أن نستنتج من النص المخلوعات التالية:

1- الجلد وهو ظاهر الأمر
2- الحيوانية
3- الجهل أو الموت
4- المخلوع الأول : الظاهر

فالنعلان عنده هما الظاهر والباطن ولا يجب الوقوف دائما عند الظاهر.

---

1 - المصدرنفسه، ج1، ص 78.

2 - المصدر السابق، ج3، ص 215.

يمثل خلع الظاهر بغية الوصول إلى الباطن أساس التجربة الصوفية، فلا يكتفي العارف الصوفي بإظهار النص وإنما يغوص بحثا عن المعاني الباطنة المكتومة.

يقول ابن عربي: "وغصْ في بحر الذات تبصرْ عجائبَ ما تبدت للعيان"[1].

ولا يقتصر خلع الظاهر على نص القرآن، بل يتجاوزه إلى ما هو وجودي (أنطولوجي) باعتبار أن الوجود، في نظر ابن عربي هو "المصحف الكبير" الذي تلاه الحقُّ تلاوةَ حال، كما أن القرآن تلاوةُ قول"[2].

وكذلك رأيُ ابنِ عربي في التابوت الذي وُضِع فيه موسى، إذ اعتبره ناسوتا لموسى، أما اليم فهو العلم الذي حصل له بواسطة هذا الجسم من باب الإشارات والحكم. ففي الظاهر كان إلقاء موسى في التابوت، وإلقاء التابوت في اليم هلاكا، ولكنها في الباطن صورةُ نجاةٍ له من القتل" فحيي كما تحي النفوس بالعلم من موت الجهل.. فالهدى هو أن يهتدي الإنسان إلى الحيرة، فيعلم أن الأمر حيرة، والحيرة قلق وحركة، والحركة حياة، فلا سكون فلا موت، ووجود فلا عدم..."[3].

كما يرى أن الذين عبدوا العجل من بني إسرائيل لم يكونوا مخطئين، ولذلك أنكر موسى على هارون لأنه نهاهم عن ذلك، يقول:" ثم قال هارون لموسى عليهما السلام: ﴿قَالَ يَبْنَؤُمَّ لَا تَأْخُذْ بِلِحْيَتِي وَلَا بِرَأْسِيٓ إِنِّي خَشِيتُ أَن تَقُولَ فَرَّقْتَ بَيْنَ بَنِيٓ إِسْرَٰٓءِيلَ وَلَمْ تَرْقُبْ قَوْلِي ۝٩٤﴾ طه: 94، فتجعلني سببا في تفريقهم، فإن عبادة العجل فرقت بينهم، فكان منهم من عبده اتباعا للسامري وتقليدا له، ومنهم من توقف عن عبادته حتى يرجع إليهم موسى فيسألونه عن ذلك. فخشي هارون أن ينسب ذلك الفرقان بينهم إليه، فكان موسى أعلم بالأمر من هارون، لأنه علم ما عبده أصحاب

[1] - المصدر نفسه، ص 79.

[2] - الفتوحات المكية، ج2، ص 133.

[3] - فصوص الحكم، ابن عربي، ص 198.

العجل، لعلمه بأن الله قد قضى ألا يعبد إلا إياه... وما حكم الله بشيء إلا وقع فكان عتب موسى أخاه هارون لما وقع الأمر في إنكاره وعدم اتساعه فإن العارف من يرى الحق في كل شيء، بل يراه عين كل شيء"[1].

ففي رأيه عبادتهم للعجل حق، وأن هارون أخطأ لما اعترض على ذلك.

ثم يواصل القول في الآية" ﴿ قَالَ فَمَا خَطْبُكَ يَـٰسَـٰمِرِيُّ ﴿٩٥﴾ ﴾ طه: 95.قائلا:" يعني فيما صنعت من عدو لك إلى صورة العجل على الاختصاص"[2].

أي لماذا خصص العجل فقط بكونه إلها والحال عند ابن عربي أن كلَّ شيءٍ هو الله ولذلك حرق موسى العجل حتى لا يحصر الإله في شيء واحد.

وأما في قوله تعالى: ﴿ وَٱنظُرْ إِلَىٰٓ إِلَـٰهِكَ ﴿٩٧﴾ ﴾ طه: 97. فقال:"...فسماه إلها بطريق التنبيه للتعليم أنه بعض لمجال الإلهية"[3]. فهو يزعم أن موسى عليه السلام اعترف بألوهية العجل.

وفي السياق نفسه يؤول قوله تعالى: ﴿ رفيع الدرجات ﴾ بقوله:" فلله درجات يعبد فيها وكل صنم وإله عُبِد في الأرض فهو إحدى الدرجات وأسماها...وما عبد شيء في العالم إلا بعد التلبيس بالرفعة عند العابد والظهور بالدرجة في قلبه، وكذلك تسمى الحق لنا برفيع الدرجات ولم يقل رفيع الدرجة، فكثّر الدرجات في عين واحدة، فإنه قضى ألا يعبد إلا إياه في درجات مختلفة أعطت كل درجة مجلى إلهيا

1 - المصدر السابق، ج1، ص 192.
2 - المصدر نفسه، ص 193.
3 - المصدر نفسه، ص 193.

عبد فيها، وأعظم مجلى عبد فيه وأعلاه الهوى...وهو أعظم معبود فإنه لا يعبد شيء إلا به ولا يعبد هو إلا بذاته وفيه أقول:

وحق الهوى أن الهوى سبب الهوى ولولا الهوى في القلب ما عبد الهوى"[1].

وعن تسمية موسى يقول ابن عربي:" لما وجده آل فرعون في اليم عند الشجرة سماه فرعون موسى:" والمو" هو: الماء بالقبطية و " السّا" هو: الشجر، فسماه بما وجده عنده، فإن التابوت وقف عند الشجر في اليم. فأراد قتله فقالت امرأته...إنه قرة عين لي ولك"[2].

فالشجرة ترمز إلى الفكر، والتابوت إلى الجسد، وفرعون إلى النفس الأمارة، واليم هي العلوم والمعارف الحاصلة للنفس بطريق النظر[3].

وفيما يتعلق بقصة يوسف عليه السلام فقد نظر إليها ابن عربي على أنها قصة تصور قلق الإنسان وجهاده في سبيل نيل القرب من المقام الأعلى، يقول:" اعلم أن الله تعالى لما أراد من النفس المؤمنة أن تسافر إليه اشتراها من إخوتها الأمارة واللوامة بثمن بخس من عرض العاجلة، وحال بينها وبين العقل الذي هو أبوها، فبقي العقل حزينا لا تفتر له دمعة...فإن الإلهام الإلهي والإمداد الرباني إنما كان لهذه النفس، وكان العقل يتنزه في الحضرة الإلهية بوجود هذه النفس، فلما حيل بينه وبينها لم يزل يبكي حتى كف بصره، وذلك أن البصر وإن لم يكن مكفوفا صاحبه، فإن الظلمة إذا تكاثفت وحجبت المبصرات، صار صاحب البصر أعمى وإن كان البصر موجودا يبصر به الظلمة، ولما كان الحزن نارا، والنار تعطي الضوء لذلك قيل:﴿وَتَوَلَّىٰ عَنْهُمْ وَقَالَ يَٰأَسَفَىٰ عَلَىٰ يُوسُفَ وَٱبْيَضَّتْ عَيْنَاهُ مِنَ ٱلْحُزْنِ فَهُوَ كَظِيمٌ

---

1 - المصدر ا لسابق، ص 193.

2 - المصدر السابق، ج1، ص 200.

3 - ينظر: المصدر نفسه، ج2، ص 393.

﴿٨٤﴾ ﴾ يوسف: 84. فجاء بالبياض، فإن البياض لون جسماني كما أن الضوء نور روحاني"[1].

وأما امرأة العزيز(زليخا) فهي النفس الكلية عند ابن عربي التي تهب نفسها ليوسف، وتمكنه من رؤية النفوس الجزئية وهن(نسوة في المدينة) خارجا عنها...ولما هم بها، أي بالنفس الكلية ليأخذ منها ما أودع الله من الحقائق فيها من غير أمر إلهي له بذلك غار الحق أن يتصرف عبده في شيء من غير أمره، فأظهر له في سره برهان عبوديته، فتذكر عبوديته فامتنع من التصرف بغير أمر سيده، فحبسته النفس في سجن هيكله، فلم يزل يناجي في سره سيده بالعبودية حتى أقرت النفس أنها الطالبة لا هو، فأثبت له السيد الحفظ والأمانة، ولو هم بسوء لم يكمن أمينا، ولو فعل لم يكن حفيظا، ولهذا قال:﴿وَلَقَدْ هَمَّتْ بِهِۦ ۖ وَهَمَّ بِهَا لَوْلَآ أَن رَّءَا بُرْهَـٰنَ رَبِّهِۦ ۚ كَذَٰلِكَ لِنَصْرِفَ عَنْهُ ٱلسُّوٓءَ وَٱلْفَحْشَآءَ ۚ إِنَّهُۥ مِنْ عِبَادِنَا ٱلْمُخْلَصِينَ ﴿٢٤﴾ ﴾ يوسف: 24، فولاه المُلْك والسيادة بدلا من العبودية الكونية الظاهرة التي كان فيها قبل ذلك، ثم أجدب محلُ العقل الذي هو الأب وسمع بالرخاء الذي فيه رائحته وهو على صورته، فلما استنشق الرائحة وألقاه على وجهه أبصر قميصه فأخذ في الرحلة إليه ابتداء في عز يناقض سفر ابنه...فلما دخل عليه سجد لأنه معلمه الذي يهبه من الله ما تقوم به ذاته ويتنعم به وجوده..."[2].

وبالغ ابن عربي في الدفاع عن عقيدة التثليث، واعتبر أصحابه مؤمنين، غير أنه عاب عليهم عبادة الله في ثلاثة أقانيم، وكان الواجب عليهم أن يعبدوه في كل شيء. فنجده مثلا في كتاب الفتوحات المكية يقول: "... ما كفر القائل بالثلاثة وإنما كفر بقوله إن الله ثالث

---

[1] - الأسفار، ابن عربي، نشر ضمن رسائل ابن عربي، ص 42.

[2] - المصدر السابق، ص 45.

ثلاثة، فلو قال ثالث اثنين لأصاب الحق..."[1]. وكذلك قوله : "... إن الأحد لا يكون عنه شيء البتة... ولا يكون عن الاثنين شيء أصلاً، ما لم يكن ثالث يزوجهما، ويربط بعضهما ببعض، ويكون هو الجامع لهما، فحينئذٍ يتكوّن عنهما ما يتكوّن بحسب ما يكون هذان الاثنان عليه... فيسري التثليث في جميع الأمور لوجوده في الأصل"[2].

ويبرر ذلك بقوله: "فلا يكون أمر إلا عن أمرين، ولا نتيجة إلا عن مقدمتين... "[3].

فهو يعتقد أن التثليث نافذ في كل شيء، لهذا قال: " أصل الكون التثليث"[4]. وهذا عائد إلى تأثر ابن عربي بالمنطق، انطلاقا أن مقدمتين تنتج نتيجة.

ويحاول ابن عربي التدليل على مبدأ التثليث من خلال الحديث النبوي الشريف الذي حبب له فيه ثلاث أشياء: النساء والطيب والصلاة، وقد قدم النساء على الصلاة في التقرب إلى الله.

وهناك من حاول الدفاع عن ابن عربي ، فقد رأت سعاد الحكيم أن فكرة التثليث هنا يجب أن تفهم في إطار نظرية وحدة الوجود، وكذلك نظرية العدد الميتافيزيقة، التي تعود إلى مؤثرات الفلسفة اليونانية، وقد اعتبرت أن نسب فكرة التثليث عنده لمؤثرات الفكر المسيحي، إنما يعكس نظرة سطحية لفهم مؤلفاته[5].

وبالمقابل هناك من رأى رأيا مغايرا، حيث يرى أبو العلا عفيفي، عندما قال: "تلعب فكرة التثليث دورًا هاما جدًا في فلسفة ابن عربي، وغريب حقًا أن يكون لها هذا الشأن في تفكير صوفي مسلم، ولكن صاحبنا خرج عن كل مألوف ومقرر عند المسلمين، فلمَ لا

---

1 - الفتوحات المكية، ابن عربي، ج4، ص 370.

2 - المصدر نفسه، ج3، ص 126.

3 - المصدر نفسه، ج1، ص 5.

4 - فصوص الحكم، ج1، ص 117.

5 - ينظر: المعجم الصوفي، سعاد الحكيم، ص 248.

يقتبس من المسيحية كما اقتبس من غيرها مادام في استطاعته أن يصبغ كل ما يقتبسه بصبغة نظريته في وحدة الوجود؟"[1].

ويهتم ابن عربي كثيرا بالقطب الذي يعتبره أساسا في الطريقة ومن ذلك قوله: "ولهذا القطب مقام الكمال فلا يقيده نعت، هو حكيم الوقت لا يظهر إلا بحكم الوقت وبما يقتضيهِ حال الزمان"[2].

كما يرى كذلك أن القطب ينزل على قلبه الروح الأمين(جبريل) عليه السلام، حيث يقول[3]:

وهذا المقام وهذه أسراره   رفع الحجاب وأشرقت أنواره

وبدا هلال التم يسطع نوره   للناظرين وزال عنه سراره

وتنزل الروح الأمين لقلبه   يوم العروبة وانقضت أطواره

وقد يكون لهذا القطب سلطة وخلافة زمانية إلى جانب خلافته الروحية، أو يكتفي بالثانية دون الأولى يقول ابن عربي: "ومنهم من يكون ظاهر الحكم ويحوز الخلافة الظاهرة كما حاز الخلافة الباطنة من جهة المقام كأبي بكر وعمر وعثمان وعلي... ومنهم من له الخلافة الباطنة ولا حكم له في الظاهر كأحمد بن هارون الرشيد السبتي، وكأبي يزيد البسطامي، وأكثر الأقطاب لا حكم لهم في الظاهر.."[4].

وابن عربي يعتبر أن لكل جماعة من الزهاد والعباد قطبا أو بدلاً كما يسميه، فلكل أقليم من الأقاليم السبعة يوجد بدل، ولكل جهة من جهات الأرض الأربع قطب، هم لها مثل

---

1 - المرجع نفسه، ص 244.

2 - الفتوحات المكية، ج4، ص 49.

3 - ينظر: التصوف المنشأ والمصادر، حسن إلهي ظهير، ص 165.

4 - الفتوحات المكية، ج2، ص 06.

الأوتاد التي تحمي الأرض. فأعوان القطب هم" أولا : الإمامان، وهما بمنزلة الوزيرين له، أحدهما لعالم الملك، والآخر لعالم الملكوت. ثانيا: الأوتاد الأربعة: وقيل هم ثلاثة، كلما مات قطب الوقت أقيم مكانه واحد منهم، وعلمهم فيض من قطب الأقطاب، وإن ماتوا فسدت الأرض. ثالثا: الأبدال: والبدل حقيقة روحانية تجتمع إليها أرواح أهل ذلك الموطن الذي رحل عنه وليه، وعددهم أربعون، اثنان وعشرون منهم بالشام، وثمانية عشر بالعراق. رابعا: النجباء: وهم دون الأبدال ومسكنهم مصر، وعملهم أن يحملوا عن الخلق أثقالهم وعددهم سبعون. خامسا: النقباء: وعددهم ثلثمائة، وقيل خمسمائة، وهم الذين يستخرجون خبايا الأرض"[1].

كما أن ابن عربي يحاول – جاهدا – محاكاة المعراج النبوي الشريف، قائلا: " بينما أنا نائم وسر وجودي متهجد قائم جاءني رسول التوفيق، ليهديني سواء الطريق، ومعه براق الإخلاص، عليه لبد الفوز ولجام الإخلاص، فكشف عن سقف محلّى، وأخذ في نقضي وحلي، وشق صدري بسكين السكينة، وقيل لي: تأهب لارتقاء الرتبة المكينة، وأخرج قلبي في منديل، لآمن من التبديل، وألقى في طست الرضا، بموارد القضا، ورمى منه حظ الشيطان، وغسل بماء: إن عبادي ليس لك عليهم سلطان...ثم أتيت بالخمر واللبن، فشربت ميراث تمام اللبن، وتركت الخمر حذرا أن أكشف السر بالسكر...استفتح لي سماء الأجسام فرأيت سر روحانية آدم عليه السلام...فاستفتح الرسول الوضاح، سماء الأرواح...فال لي: مرحبا وأهلا..."[2].

فكما هو معلوم أن الرسول لقي ربه مرة واحدة في المعراج، فإن ابن عربي يحاول أن يبين تفوقه على الرسول صلى الله عليه وسلم، بأنه يلقى الله مرة في كل شهر يقول: " لم يكن الحق أوقفني على ما سطره لي من توقيع ولاية أمور العالم، حتى أعلمني بأني خاتم الولاية المحمدية...فلما كانت ليلة الخميس في سنة ثلاثين وستمائة، أوقفني الحق على

---

[1] - هذه هي الصوفية، عبد الرحمان الوكيل، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط4، 1984، ص 127.

[2] - الإسرا إلى المقام الأسرى، ابن عربي، ص 18.

التوقيع بورقة بيضاء، فرسمته بنصه: هذا توقيع إلهي كريم، من الرؤوف الرحيم ، إلى فلان، وقد أجزل له رفده، وما خيبنا قصده، فلينهض إلى ما فوض إليه، ولا تشغله الولاية عن المثول بين أيدينا شهرا بشهر، إلى انقضاء العمر"[1].

ويواصل ابن عربي تجرأه على الرسول صلى الله عليه وسلم فيدعي أنه مفضل على الأنبياء، فقد جاء في فص (كلمة شيثية) ما نصه:" ولما مثّل النبي صلى الله عليه وسلم النبوة بالحائط من اللَّبِ وقد كمُل سوى موضع لبنة، فكان صلى الله عليه وسلم تلك اللبنة. غير أنه صلى الله عليه وسلم لا يراها كما قال لبنةً واحدة، وأما خاتم الأولياء فلا بد له من هذه الرؤيا، فيرى ما مثّله به رسول الله صلى الله عليه وسلم، ويرى في الحائط موضع لبنتين، واللَّبِن من ذهب وفضة. فيرى اللبنتين اللتين تنقص الحائط عنهما وتكمل بهما، لبنة ذهب ولبنة فضة. فلا بدّ أن يرى نفسه تنطبع في موضع تينك اللبنتين، فيكون خاتم الأولياء تينك اللبنتين، فيكمل الحائط"[2].

كما يرى ابن عربي أن الرسول صلى الله عليه وسلم سيّد في الشفاعة فقط، يقول:" وخاتم الأولياء كان وليا وآدم بين الماء والطين، وغيره من الأولياء ما كان وليا إلا بعد تحصيله شرائط الولاية من الأخلاق الإلهية في الاتصاف بها...وخاتم الأولياء الولي الوارث الآخذ عن الأصل المشاهد للمراتب...ومحمد خاتم الرسل صلى الله عليه وسلم مقدم الجماعة وسيد ولد آدم في فتح باب الشفاعة...ففاز محمد صلى الله عليه وسلم بالسيادة في هذا المقام. فمن فهم المراتب والمقامات لم يعسر عليه قبول مثل هذا الكلام"[3].

---

1 - الفتوحات المكية، ابن عربي، ج12، ص 121.

2 - فصوص الحكم، ابن عربي، ج1، ص 63.

3 - المصدر نفسه، ص 64.

ويعطي لنفسه الحق في أن يرد الأحاديث الصحيحة الواردة عن النبي صلى الله عليه وسلم، يقول:" وإنما تنقص أو تزيد – الخلافة عن الله – على الشرع الذي تقرر بالاجتهاد لا على الشرع الذي شُوفِهَ به محمد صلى الله عليه وسلم، فقد يظهر من الخليفة ما يخالف حديثا ما في الحكم، فيخيَّل أنه من الاجتهاد وليس كذلك: وإنما هذا الإمام لم يثبت عنده من جهة الكشف ذلك الخبر عن النبي صلى الله عليه وسلم، ولو ثبت لحكم به. وإن كان الطريق فيه: العدل عن العدل، فما هو معصوم من الوهم ولا من النقل بالمعنى، فمثل هذا يقع من الخليفة اليوم"[1].

ويواصل ابن عربي الطعن في الأنبياء، فيحقر من شأنهم، ويستخف بهم، وينسب الجهل لهم، يقول :" ولما كانت الأنبياء – صلوات الله تعالى عليهم – لا تأخذ علومها إلا من الوحي الخاص الإلهي، فقلوبه ساذجة من النظر العقلي..."[2].

فنجده في (فص كلمة سبوحية في كلمة نوحية) يقول:" لو أن نوحا جمع لقومه بين الدعوتين لأجابوه...وعلم أنهم إنما لم يجيبوا دعوته لما فيها من الفرقان، والأمر قرآن لا فرقان، وممن أقيم في القرآن لا يصغى إلى الفرقان وإن كان فيه، فإن القرآن يتضمن الفرقان، والفرقان لا يتضمن القرآن، ولهذا مااختص بالقرآن إلا محمد صلى الله عليه وسلم ة هذه الأمة التي هي خير أمة أخرجت للناس: ﴿ لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ ۖ ﴿١١﴾ ﴾ الشورى: 11 يجمع الأمرين في أمر واحد، فلو أن نوحا يأتي بمثل هذه الآية لفظا أجابوه..."[3].

---

1 - فصوص الحكم، ج1، ص 164.

2 - المصدر السابق، ج1، ص 133.

3 - المصدر نفسه، ج1، ص 70.

أما فيما يتعلق بإبراهيم وإسماعيل حينما قال لأبيه إبراهيم: ﴿يَـٰٓأَبَتِ ٱفۡعَلۡ مَا تُؤۡمَرُۖ ١٠٢﴾ الصافات:102. يقول:" والولد عين أبيه، فما رأى يذبحُ سوى نفسه، فظهر بصورة كبش من ظهر بصور إنسان، وظهر بصورة ولد: لا بل بحكم ولد من هو عين الوالد"[1].

فهو يرى أن إبراهيم هو إسماعيل، وإسماعيل هو الكبش.

وعن أيوب يقول:" وعلم أيوب أن في حبس النفس عن الشكوى إلى الله في رفع الضر مقاومة القهر الإلهي، وهو جهل بالشخص إذا ابتلاه الله بما تتألم منه نفسه، فلا يدعو الله في إزالة ذلك الأمر المؤلم"[2]. فقد نسب الجهل إلى أيوب عليه السلام.

وقد أساء ابن عربي الأدبَ مع كليمِ الله موسى – عليه السلام – بقوله:" رائحة المكر في قوله:

﴿ جِئۡتَ شَيۡـٔٗا نُّكۡرٗا ٧٤ ﴾ الكهف: 74. وما أنكر إلا ما شرع له في الإنكار، ولكن غاب عن تزكية الله لهذا الذي جاء بما أنكره عليه صاحبه فهو في الظاهر طعن في المزكَّى...وأي مكر أشد من هذا النكر، وما ثم فاعل إلا الله، فعلى من تنكر؟ فلو أنكرت بالله كما تزعم ما اعتذرت ولا استغفرت ولا طلبت الإقالة فإنه من تكلم بالله لم يخطئه طريقُ الصواب"[3].

فهو يزعم أن موسى يطعن في الخضر عليه السلام.

---

1 - المصدر نفسه، ج1، ص 78.

2 - المصدر السابق، ج1، ص 174.

3 - الفتوحات المكية، ج3 ص 52.

فالرجل يحاول عبثا أن ينافس الرسول – صلى الله عليه وسلم – في كل شيء حسدا من عند نفسه، بل يبالغ في الأمر حتى يصل إلى القول أن الولي أفضل من النبي، وأنه يعلم أمورا لا تعلمها الأنبياء، يقول: " وما يراه أحد من الأنبياء والرسل إلا من مشكاة الرسل الخاتم، ولا يراه أحد من الأولياء إلا من مشكاة الولي الخاتم، حتى أن الرسل لا يرونه – متى رأوه – إلا من مشكاة خاتم الأولياء، فإن الرسالة والنبوة – أعني نبوة التشريع ورسالته- تنقطعان، والولاية لا تنقطع أبدا...وخاتم الأولياء الولي الوارث الآخذ عن الأصل المشاهد للمراتب"[1].

فالولاية عنده " هي الفلك المحيط العام، ولهذا لم تنقطع، ولها الإنباء العام. وأما نبوة التشريع والرسالة فمنقطعة"[2]. فالفرق واضح عنده بين الولي والنبي.

وقد وردت أحاديث متواترة في ختم النبوة، فقد قال ابن عربي -في قوله صلى الله عليه وسلم: " لا نبي بعدي"[3] – قال:" هذا الحديث قصم ظهور أولياء الله"[4].

وفي موضع آخر نجده يستدرك هذا الأمر قائلا: " النبوة ختمت لكن الولاية لم تختم"[5].

فهو يدعي أنه خاتم الأولياء، وأن الولي أفضل من الرسول، وقد جاءت الآيات والأحاديث مصرحة بعلو منزلة الرسول صلى الله عليه وسلم، علما وخلقا ومحاسنا ونسبا.

---

1 - المصدر نفسه، ص 63.

2 - المصدر نفسه، ص 134.

3 - رواه أحمد في مسنده، ج37، ص 78، رقم 22395.

4 - فصوص الحكم، ج1، ص 135.

5 - المصدر نفسه، ج1، ص 62.

وينسب ابن عربي لله – جل جلاله – صفات الذم والنقص – تعالى عن ذلك علوا كبير - حينما يقول : " فالعلي لنفسه هو الذي يكون له الكمال الذي يستغرق جميع الأمور الوجودية والنسب العدمية، بحيث لا يمكن أن يفوته نعت منها، سواء كانت محمودة عرفا وعقلا وشرعا، أو مذمومة عرفا وعقلا وشرعا، وليس ذلك إلا لمسمى الله خاصة"[1].

ونجده يقول أيضا:" ما ثم مسمّى وجودي إلا الله، فهو المسمى بكل اسم، والموصوف بكل صفة، والمنعوت بكل نعت، وأما قوله: :﴿سُبْحَٰنَ رَبِّكَ رَبِّ ٱلْعِزَّةِ عَمَّا يَصِفُونَ ١٨٠﴾ الصافات: 180. من أن يكون له شريك في الأسماء كلها، فالكل أسماء الله" [2].

فالله عند ابن عربي يجوع ويعطش، ويمرض، وينكِح ويُنكَح، وهذا هو الكمال عنده، يقول: " ألا ترى الحق يظهر بصفات المحدثات، وأخبر بذلك عن نفسه، وبصفات النقص وبصفات الذم، ألا ترى المخلوق يظهر بصفات الحق من أولها إلى آخرها – وكلها حق له – كما هي صفات المحدثات حق للحق"[3].

خلافا لما ثبت عن النبي في الحديث الذي رواه مسلم" والخير بيديك، والشر ليس إليك". فقد نزهه عن نسبة الشر إليه، وإن كان هو خالقه، ومريده لمن يشاء الوقوع فيه.

---

1 - المصدر نفسه، ج1، ص 79.

2 - الفتوحات المكية، ج12، ص 156.

3 - الفصوص، ج1، ص 80.

كما ينسب ابن عربي الجهل إلى الله عز وجل – تعالى عن ذلك علوا كبيرا – فيقول: " إنه ظاهر لنفسه، باطن عنه"[1]. وهذا محال في حقه تعالى القائل:﴿ وَهُوَ بِكُلِّ شَيۡءٍ عَلِيمٌ ٢٩ ﴾ البقرة: 29.

أما رأيه في المشركين والمنتسبين إلى الأديان الأخرى، فهم مؤمنون بالله مهما تعدد معبودهم، فهو يرى في قوله تعالى: ﴿وَقَالُواْ لَا تَذَرُنَّ ءَالِهَتَكُمۡ وَلَا تَذَرُنَّ وَدّٗا وَلَا سُوَاعٗا وَلَا يَغُوثَ وَيَعُوقَ وَنَسۡرٗا ٢٣ ﴾ نوح: 23. " فإنهم إذا تركوها جهلوا من الحق على قدر ما تركوا من هؤلاء، فإن للحق في كل معبود وجها يعرفه من يعرفه، ويجهله من يجهله...وإن التفريق والكثرة كالأعضاء في الصورة المحسوسة، وكالقوى المعنوية في الصورة الروحانية، فما عُبد غير الله في كل معبود"[2].

فقد صوّب ابن عربي كل الأديان المنحرفة واعتبرها صحيحة، فأهل النار يتنعمون ويتلذذون بها، حيث يقول: " فقد بان لك عن الله تعالى أنه في أبنية كل وجهة، وما ثم إلا الاعتقادات، فالكل مصيب، وكل مصيب مأجور، وكل مأجور سعيد، وكل سعيد مرضي عنه، وإن شقي زمانا ما في الآخرة، فقد مرض وتألم أهل العناية – مع علمنا أنهم سعداء أهل حق – في الحياة الدنيا، فمن عباد الله من تدركهم تلك الآلام في الحياة الأخرى في دار تسمى جهنم، ومع هذا لا يقطع أحد من أهل العلم الذين كشفوا الأمر على ما هو عليه أنه لا يكون لهم في تلك الدار نعيم خاص بهم، إما بفقد ألم كانوا يجدونه فارتفع عنهم، فيكون نعيمهم راحتهم عن وجدان ذلك الألم، أو أن يكون نعيم مستقل زائد كنعيم أهل الجنان في الجنان"[3].

---

1 - المصدر نفسه، ج1، ص 77.

2 - المصدر نفسه، ج1، ص 72.

3 - فصوص الحكم، ج1، ص 114.

فابن عربي ينفي سرمدية العذاب على المشركين، وأورد ذلك في هذه الأبيات[1]:

فلم يبق إلا صادق الوعد وحده   وما الوعيد الحق عين تعاين

وإن دخلوا دار الشقاء فإنهم   على لذة فيها نعيم مبايـــــن

نعيم جنان الخلد فالأمر واحد   وبينهـــــما عند التجلي تبـــــــــــاين

يسمى عذابا من عذوبة طعمه   وذاك له كالقشر والقشر صاين

وفي هذا المجال يعلّق أبو العلاء عفيفي عن قول ابن عربي قائلا:" وإذا كانت الطاعة والمعصية ليس لهما مدلول حقيقي – أو بالأحرى مدلول ديني – على نحو ما فسرنا، فأحرى بالثواب والعقاب ألا يكونوا لهما مدلول إيجابي في مذهبٍ كمذهب وحدة الوجود. وأقصى ما يستطيع ابن عربي أن يقوله هو أن الثواب اسم ناشىء عن الطاعة في نفس المطيع، وأن العقاب اسم للأثر الناشيء عن المعصية في نفس العاصي . ولكنه تمشيا مع منطق مذهبه أميل إلى أن يعتبر العقاب والثواب – اللذة والألم – حالتين يشعر بهما الحق نفسه – أي: الحق المتعين في صورة العبد – لا عذاب ولا ثواب إذن بالمعنى الديني في الدار الآخرة، بل مآل الخلق جميعا إلى النعيم المقيم، سواء منهم من قُدّر له الدخول في الجنة، ومن قدر له الدخول في النار، فإن نعيم الجميع واحد وإن اختلفت صوره وتعددت أسماؤه"[2].

بل ذهب ابن عربي إلى أن الله كافأ هؤلاء بأن أغرقهم في بحار العلم في الله، ففي قوله تعالى:

﴿مِّمَّا خَطِيٓـَٔـٰتِهِمۡ أُغۡرِقُواْ فَأُدۡخِلُواْ نَارٗا فَلَمۡ يَجِدُواْ لَهُم مِّن دُونِ ٱللَّهِ أَنصَارٗا ﴿٢٥﴾﴾ نوح: 25، يقول:" ﴿مما خطيئاتهم ﴾ فهي التي خطت بهم فغرقوا في بحار العلم بالله وهو

---

[1] - المصدر نفسه، ج1، ص194.

[2] - مقدمة تحقيق كتاب الفصوص، أبو العلا عفيفي، ج1، ص 42.

الحيرة،﴿فأدخلوا نارا﴾ في عين الماء في المحمديين. ﴿فلم يجدوا من دون الله أنصارا ﴾ فكان الله عين أنصارهم فهلكوا فيه إلى الأبد. فلو أخرجهم إلى السيف، يسف الطبيعة لنزل بهم عن هذه الدرجة الرفيعة، وإن كان الكل لله وبالله "[1].

فهو يصوّب عبادة الأصنام، حينما يصرح" فما أحد من العالم إلا على صراط مستقيم...ومن هنا تعلم أن كل حكم ينفذ اليوم في العالم أنه حكم الله عز وجل، وإن خالف الحكم المقرر في الظاهر المسمى: شرعا"[2].

فكل المعبودات عنده حق، ولا ينكر على أي كافر كفره، قال: " فإياك أن تتقيد بعقد مخصوص، وتكفر بما سواه، فيفوتك خير كثير، بل يفوتك العلم بالأمر على ما هو عليه، فكن في نفسك هيولى* لصور المعتقدات كلها، فإن الله أوسع وأعظم من أن يحصره عقد دون عقد، فإن الله يقول: ﴿ فأينما تولوا فثم وجه الله ﴾"[3].

وفي تأويله لقوله تعالى:" ﴿قَالَ رَبُّنَا ٱلَّذِىٓ أَعۡطَىٰ كُلَّ شَىۡءٍ خَلۡقَهُۥ ثُمَّ هَدَىٰ ۝٥٠﴾ طه: 50، يقول:" فهو تعالى أعطاه الاستعداد بقوله: ﴿قَالَ رَبُّنَا ٱلَّذِىٓ أَعۡطَىٰ كُلَّ شَىۡءٍ خَلۡقَهُۥ ثُمَّ هَدَىٰ ۝٥٠ ﴾ ثم رفع الحجاب بينه وبين عبده فرآه في صورة معتقده، فهو عين اعتقاده. فلا يشهد القلب ولا العين أبدا صورة معتقده في الحق، فالحق الذي في المعتقد هو الذي وسع القلب صورته، وهو الذي يتجلى له فيعرفه، فلا ترى العين إلا الحق الاعتقادي، ولا خفاء بتنوع الاعتقادات، فمن قيده أنكره في غير ما قيده به، وأقر به فيما قيده به إذا

1 - الفصوص، ص 73.

2 - فصوص الحكم، ج1، ص ص 158، 165.

3 - المصدر نفسه، ج1، ص 113.

* - الهيولى: لفظ يوناني بمعنى الأصل والمادة، وفي الاصطلاح الفلسفي هي: ما به الشيء بالقوة، أو جوهر في الجسم قابل لما يعرض لذلك الجسم من الاتصال والانفصال، وقد استعملها هنا ابن عربي بمعنى القابل، أي الذي تنطبع فيه صور المعتقدات كلها، وينفعل بها، وتصدر عنه أفعاله طبقا لمعتقداته المتنوعة.

تجلى، ومن أطلقه عن التقييد لم ينكره وأقر به في كل صورة يتحول فيها ويعطيه من نفسه قدر صورة ما تجلى له إلى ما لا يتناهى"[1] .

وحينما نأتي إلى الحديث النبوي الشريف" أنا عند ظن عبدي بي"[2]، لا أظهر له إلا في صورة معتقده، فإن شاء أطلق وإن شاء قيد، فإله المعتقدات تأخذه الحدود، وهو الإله الذي وسعه قلب عبده،

فإن الإله المطلق لا يسعه شيء، لأنه عين الأشياء"[3].

أي أن العبد إذا ظن في الله أي شيء فهو عند ظنه، حتى لو كان حجرا أو شجرا...

وفي ما يتعلق بالمرأة التي تشكل جانبا كبيرا في فلسفة ابن عربي، نجده يؤول قوله تعالى:

﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَـٰكُم مِّن ذَكَرٍ وَأُنثَىٰ وَجَعَلْنَـٰكُمْ شُعُوبًا وَقَبَآئِلَ لِتَعَارَفُوٓا۟ ۚ إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِندَ ٱللَّهِ أَتْقَىٰكُمْ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ ﴿١٣﴾ ﴾ الحجرات: 13.

يذهب في ذلك إلى الظاهر والباطن، منطلقا كعادته من الباطن وصولا إلى الظاهر خدمةً لمذهبه الفلسفي الصوفي المبني على التأويل المفعم بالرموز والألغاز، فهو يرى:

- أن قوله تعالى: ﴿إِنَّا خَلَقْنَـٰكُم﴾ : بمعنى آدم خلقه الله وسواه بيديه مباشرة.

1 - المصدر السابق، ج1، ص 121.

2 - رواه البخاري ، ج9، ص 121، رقم7405، 7505، 7537ومسلم،ج4، ص 2061، رقم 2675.

3 - فصوص الحكم، ابن عربي، ج، ص 226.

-﴿مِّن ذَكَرٍ﴾ : خلق حواء من آدم، أي جزء من كل.

-﴿وَأُنثَى ﴾ : خلق عيسى من مريم عليهما السلام.

-﴿مِّن ذَكَرٍ وَأُنثَىٰ﴾ : خلق سائر الناس بطريق التوالد والتناسل.

فاستنتج ابن عربي أنواع الجسوم الإنسانية وهي: آدم وحواء، وعيسى وسائر البشر[1].

ويرى في قوله تعالى:" مثل عيسى عند الله كمثل آدم ﴾ برهانا على براءة مريم" فظهور عيسى من مريم بغير أب، كظهور حواء من آدم من غير أم"[2]، وعليه كان عيسى الأب الثاني للبشرية.

وفي حديثه عن التفاضل بين الرجل والمرأة في مجال الميراث، والوارد في قوله تعالى: ﴿ يُوصِيكُمُ ٱللَّهُ فِىٓ أَوۡلَٰدِكُمۡۖ لِلذَّكَرِ مِثۡلُ حَظِّ ٱلۡأُنثَيَيۡنِۚ فَإِن كُنَّ نِسَآءً فَوۡقَ ٱثۡنَتَيۡنِ فَلَهُنَّ ثُلُثَا مَا تَرَكَۖ وَإِن كَانَتۡ وَٰحِدَةً فَلَهَا ٱلنِّصۡفُۚ وَلِأَبَوَيۡهِ لِكُلِّ وَٰحِدٍ مِّنۡهُمَا ٱلسُّدُسُ مِمَّا تَرَكَ إِن كَانَ لَهُۥ وَلَدٌۚ فَإِن لَّمۡ يَكُن لَّهُۥ وَلَدٌ وَوَرِثَهُۥٓ أَبَوَاهُ فَلِأُمِّهِ ٱلثُّلُثُۚ فَإِن كَانَ لَهُۥٓ إِخۡوَةٌ فَلِأُمِّهِ ٱلسُّدُسُۚ مِنۢ بَعۡدِ وَصِيَّةٍ يُوصِى بِهَآ أَوۡ دَيۡنٍۗ ءَابَآؤُكُمۡ وَأَبۡنَآؤُكُمۡ لَا تَدۡرُونَ أَيُّهُمۡ أَقۡرَبُ لَكُمۡ نَفۡعًاۚ فَرِيضَةً مِّنَ ٱللَّهِۗ إِنَّ ٱللَّهَ كَانَ عَلِيمًا حَكِيمًا ﴿١١﴾﴾النساء : 11.

لا يعني في رأي ابن عربي أفضلية الذكر على الأنثى، بل العكس تماما يقول : " أشار الحق بوحدانية المرأة وفردانية الرجل، وقوة المرأة وضعف الرجل، بصورة الميراث، فأعطى الأكثر للأضعف كي يقوى من جهة الضعف ومن جهة النشء. فإن الوحداني لا يقبل إلا مثله، فأعطي قسما واحدا. والفرد إنما هو عين اثنين فهو ناظر لما هو عنه، فأخذ

[1] - ينظر: المصدر السابق، ج2، ص 247.

[2] - المصدر نفسه، ج2، ص 249.

قسمين. فمن الوجهين معا للمرأة الثلث وللرجل الثلثان، إذا لم يكن سواهما فافهم، فإن الحكم ينتقل بانتقال الزائد والناقص ويصير على صورة وضع المسألة، فإن الحكم أبدا إنما هو للموطن"[1].

فهنا تفضيل للمرأة على الرجل باعتبار الوحدانية للمرأة والفردية للرجل، فالقوي يكتفي بالقليل لأنه في غنى عن الزيادة.

وينسب ابن عربي الكمال للمرأة بأنها لا تنسى، بينما النسيان من خصائص الرجل، ويؤول قوله تعالى:﴿... وَٱسۡتَشۡهِدُواْ شَهِيدَيۡنِ مِن رِّجَالِكُمۡۖ فَإِن لَّمۡ يَكُونَا رَجُلَيۡنِ فَرَجُلٞ وَٱمۡرَأَتَانِ مِمَّن تَرۡضَوۡنَ مِنَ ٱلشُّهَدَآءِ أَن تَضِلَّ إِحۡدَىٰهُمَا فَتُذَكِّرَ إِحۡدَىٰهُمَا ٱلۡأُخۡرَىٰۚ ... ٢٨٢﴾ البقرة: 282.

ففي الشهادة يرى أن وجود المرأتين يحقق اليقين، فإذا نسيت الأولى ذكرتها الأخرى، أما الرجل إذا نسي ذهب الحق معه، فالنسيان أصلا موروث عن نسيان آدم[2].

وقد نسب ابن عربي الإبداع للمرأة، فإذا أبدع الرجل في مجال ما، فهو أنثى، وما في الكون إلا إناث على حدّ قوله [3]:

إنا إناث لما فينا يولده فلنحـــــــمد الله مـــــــا في الكون من رجل

---

[1] - كتاب الألف وهو كتاب الأحدية، ابن عربي، جمعية دائرة المعارف العثمانية ، حيدر آباد، ط1، 1942.ص 8.

[2] - الفتوحات المكية، ابن عربي، ج3، ص 89.

[3] - المصدر السابق، ج4، ص 445.

إنا الرجال الذين العرف عينهم هم الإناث وهم نفسي وهم أملي

فالمرأة هي معبودة ابن عربي والتي من خلالها يعرف ربه، فالتأنيث عنده هو حقيقة وجوهر الوجود. يقول:" ولما أحب الرجل المرأة، طلب الوصلة، أي غاية الوصلة التي تكون في المحبة، فلم يكن في صورة النشأة العنصرية أعظم وصلة من النكاح، ولهذا تعم الشهوة أجزاء ه كلها، ولذلك أمر بالاغتسال منه – فعمت الطهارة كما عم الفناء فيها – عند حصول الشهوة، فإن الحق غيور على عبده أن يعتقد أنه يلتذ بغيره، فطهره بالغسل، ليرجع بالنظر إليه فيمن فني فيه، إذ لا يكون إلا ذلك، فإذا شاهد الرجل الحق في المرأة، كان شهوده في منفعل، وإذا شاهده في نفسه – من حيث ظهور المرأة عنه- شاهده في فاعل، وإذا شاهده في نفسه من غير استحضار صورة ما تكون عنه، كان شهوده في منفعل عن الحق بلا واسطة، فشهوده للحق في المرأة أم وأكمل، لأنه يشاهد الحق من حيث هو فاعل منفعل، ومن نفسه من حيث هو منفعل خاصة، فلهذا أحب صلى الله عليه وسلم النساء، لكمال شهود الحق فيهن، إذ لا يشاهد الحق مجردا عن المواد أبدا، فشهود الحق في النساء أعظم الشهود وأكمله، وأعظم الوصلة النكاح"[1].

و يواصل ابن عربي ليَّ أعناق النصوص خدمة لمذهبه الباطني فيؤول قوله تعالى:﴿ نَسُواْ ٱللَّهَ فَنَسِيَهُمۡۚ إِنَّ ٱلۡمُنَٰفِقِينَ هُمُ ٱلۡفَٰسِقُونَ ٦٧ ﴾ التوبة: 67. فيقول أنه ينطبق على الناسين المنسيين " نعت المحب بأنه ناس حظه وحظ محبوبه استفرغه الحب، فأنساه المحبوب وأنساه نفسه، وهذا هو حب الحب وحقيقته الإلهية التي صدرت منها هذه الحقيقة لا تنقال، نعم تنقال إلا أنها من الأسرار التي لا تذاع فمن كشفها عرفها، ولا يجوز له أن يعرّف بها"[2].

---

[1] - فصوص الحكم، ابن عربي، ج1، ص 217.

[2] - المصدر السابق، ج2، ص 359.

فهذا المعنى مخالف للظاهر المراد منه في الآية التي جاءت في وصف المنافقين الذين يأمرون بالمنكر وينهون عن المعروف.

وقد سمى ابن عربي هذا النوع من الحب (حب الحب) بحيث يفني المحب في المحبوب فناء بحيث ينسى نفسه نهائيا. يقول: " كل حب لايتعلق بنفسه وهو المسمى حب الحب لا يعول عليه، وكل حب لا يفنيك عنك...لا يعول عليه...المحب لا نعت له يقيد به ولا صفة"[1].

وأما في مجال التوحيد فإن ابن عربي ينظر إليه نظرة مخالفة للعلماء والفقهاء، نظرة صوفية باطنية خالصة. فالإيمان عنده طهارة للباطن، وله معنيان:

-الإيمان فعل التصديق عامة، وضده الكفر، يقول:" وأما الإيمان فهو أمر عام وكذلك الكفر الذي هو ضده، فإن الله قد سمى مؤمنا من آمن بالحق، وسمّى مؤمنا من آمن بالباطل، وسمى كافرا من يكفر بالله وسمى كافرا من يكفر بالطاغوت"[2].

-الإيمان نور في القلب يقذفه الله في قلب عبده، فيكون مستعدا لقبول أي دين أو شرع، يقول:" إن الإيمان عبارة عن نور حاصل من قبل الحق تعالى متعين من حضرة الاسم الرحيم والهادي والمؤمن لإزالة ظلمة الهوى والطبع، قابل لكل ما يرد منه سبحانه وتعالى من دين أو شرع أو نحوهما...فيسمّى بهذا الوصف والحكم الخاص إيمانا وتصديقا"[3].

وهذا في رأيه إدراك رحمة الله لكل المؤمنين دون استثناء.

[1] - المصدر نفسه، ج2، ص 359.

[2] - الفتوحات المكية، ج3، ص 338.

[3] - حقيقة العبادة عند ابن عربي، كرم أمين أبو كرم، دار الأمين، القاهرة، مصر، ط1، ص 117،

وأما فيما يتعلق بالعبادات، فإنهم ينظرون إليها انطلاقا من فكرة الظاهر والباطن، إذ تعاليم الدين ليست مجرد عبادات ظاهرة، بل أعطاها الصوفية معاني باطنة. وفي هذا الشأن يقول ابن عربي[1]:

تبصّر ترى سر الطهارة واضحا   يسيرا على أهل التيقظ والذكا

فإن نسي الإنسان ركنا فإنه   يعيد ويقضي ما تضمن واحتوى

وإن لم يكن ركنا وعطل سنة   فلم يأنس الزلفى وما بلغ المنى

وذلك في كل العبادات شائع   وليس جهول بالأمور كمن درى

إذا كان هذا ظاهر الأمر فالذي   توارى عن الأبصار أعظم منتشا

فليست الطهارة مجرد غسل البدن أو الأعضاء بالماء، بل هي تطهير الباطن من الرذائل والمعاصي والآثام. وهذا أمر لا يلتفت إليه الفقهاء غالبا.

فإذا كانت الصلاة هي العبادة المخصوصة في أوقات محددة وشروط شرعية، وهي الصلة بين العبد وربه، فإنها عند ابن عربي تتخذ مفاهيمَ وأذواقا مختلفة. فعنده ينتقل الأمر من المحسوس إلى المعنوي، الذي هو أمر قلبي.

والصلاة المفروضة شرعا عند ابن عربي هي ثمانية، الصلوات الخمس، والوتر وهو صلاة الليل، وصلاة الجمعة والعيدان والكسوف والاستسقاء والاستخارة وصلاة الجنائز.[2]

---

[1] - ينظر: الفتوحات المكية، ابن عربي، ج1، ص 329.

[2] - ينظر: المصدر السابق، ج1، ص ص 387، 490.

فبخصوص الوضوء والطهارة، ينظر إليهما انطلاقا من الظاهر والباطن، إذ هي في بادئ الأمر أفعال معينة مخصوصة، ولكنها في الباطن طهارة للقلب وللنفس والعقل، ويحتاج الأمر عنده إلى رياضات ومجاهدات منها:

- مخالفة مرادات النفس

-قطع الرجاء بما سوّى الله تعالى

- تسليم النفس لشيخ عارف كامل، لقوله تعالى: ﴿وَٱبۡتَغُوٓاْ إِلَيۡهِ ٱلۡوَسِيلَةَ ۝٣٥﴾ المائدة: 35. فالشيخ وسيلة لمساعدة المريد وتعليمه وتوجيهه إلى الطريق الصواب من أجل التغلب على الصعاب، وأهواء النفس والاعتماد على الله وحده[1].

وقابل ابن عربي غسل الأعضاء الباطنة على مقامات أربعة، ربطها بأنواع النفوس الأمارة واللوامة والملهمة والمطمئنة. فمثلا النفس الأمارة تقابل بالوجه، الذي يغسل بماء الطلب والشوق والرياضة. وأما النفس اللوامة تقابل اليد وهي التي لها القدرة على التصرف، فتغسل بماء محبة الحق سبحانه وتعالى والرياضة.

وأما المُلهِمة فتقابل بالرأس الذي هو محل الإدراك والسر، فيغسل بماء العشق والرياضة.

وأما المطمئنة فتقابل الرجلين، وبهما الانتقال من مكان إلى مكان، وتغسل بماء جذبه الحق سبحانه وتعالى[2].

والأمر نفسه في الطهارة في حكم الباطن، لأنها شرط صحة في الصلاة، وفي الحضور الإلهي والفناء في الله – حسب زعمه – ولذلك يفسر قوله تعالىَ﴿ وَثِيَابَكَ فَطَهِّرۡ ۝٤﴾

---

[1] - ينظر : المرجع السابق، ص 151.

[2] - ينظر : المرجع السابق، ص 152.

المدثر: 04، بأن الثوب كناية عن الود والوصلة، فلا بد من تطهير القلب بماء علم الأخلاق والرياضة والمجاهدة ليعود القلب إلى حال الصفاء، مستعدا للحضور الإلهي والمفاجأة، حيث إن القلب محل الإيمان بالله والسعة الإلهية والتجلي الرباني[1].

وهذه بعض الأمثلة على تأويل ابن عربي لأفعال الطهارة والوضوء:

- غسل اليدين: يلزمهما التطهر بالكرم والجود، لأنهما محل القوة فلا بد من تطهيرهما فإنه – لا حول ولا قوة إلا بالله – وإذا كان غسل اليدين يكون بالكرم والجود، فإن غسل الذراعين إلى المرفقين يكون بالتوكل على الله في الأسباب.
- الاستنجاء، يلزمه طهارة القلب من الأفكار الرديئة، حتى لا يكون للشيطان مدخل إليه.
- المضمضة، يلزمها قول لا إله إلا الله، ليتم التطهر من الشرك، فإن الذكر الحسن يزيل الذكر القبيح، من غيبة ونميمة، وجهر بالسوء.
- الاستنشاق، يلزمه الذلة والافتقار، حيث أن الأنف رمز للعزة فلا بد أن تكون تحت حكم العبودية، بخروج الكبرياء، وعلم العبد بعبوديته لله.
- غسل الوجه، يلزمه تطهير القلب بعلم الشرائع والأخلاق، ثم يراقب العبد أفعاله وآثار ربه في قلبه، فيعلم حقيقته وذاته .
- مسح الرأس، يلزمها إزالة كدورات القلب بالروح، والرأس أقرب إلى الحق لوجوده في أعلى البدن، وفيه العقل الذي شرفه الله، فمسح الرأس نور وتكراره نور على نور.
- مسح الأذنين، يلزمه في الباطن الاستماع إلى القول الحسن والأفضل هو ذكر الله بالقرآن الكريم.
- غسل الرجلين، يلزمه السعي إلى المساجد...[2].

---

1 - ينظر: الفتوحات المكية، ابن عربي ، ج5، ص 139.

2 - ينظر: المصدر السابق، ج5 ، ص ص 188،193.

ويرى ابن عربي ارتباط معنى الصلاة بالرحمة، وهي صلاة الحق، لقوله تعالى:﴿ هُوَ ٱلَّذِى يُصَلِّى عَلَيْكُمْ وَمَلَٰٓئِكَتُهُۥ لِيُخْرِجَكُم مِّنَ ٱلظُّلُمَٰتِ إِلَى ٱلنُّورِ ۚ وَكَانَ بِٱلْمُؤْمِنِينَ رَحِيمًا ﴿٤٣﴾ ﴾ الأحزاب: 43.

فالصلاة عنده: لفظ مشتق من(المصلي في الخيل) وهو الذي يلي السابق في الحلبة، أي أن للصلاة المكانة الثانية في حلبة السباق، أما المكانة الأولى فهي لشهادة التوحيد، ثم الزكاة، ثم الصوم، وأخيرا الحج، وهذا الترتيب في العبادات قيل على لسان الرسول عليه الصلاة والسلام[1].

وفيما يتعلق بالتوجه إلى الكعبة، فإن ابن عربي لا يراه شرطا في صحة الصلاة، عكس الفقهاء الذين يرونه شرطا ضروريا، فهو يؤول قوله تعالى : ﴿ فَأَيْنَمَا تُوَلُّوا۟ فَثَمَّ وَجْهُ ٱللَّهِ ۚ ﴿١١٥﴾ ﴾ البقرة: 115.

أنه يمكن للمصلي أن يصلي متجها إلى أي مكان في حال جهله القبلة[2].

لأن ابن عربي يعتقد أن الانسان مجبور في كل حالاته، وبالتالي فاختيار القبلة هو إلغاء لصفة الاختيار عند العبد، وذلك أن " أصل كل ما سوى الله الاضطرار والإجبار، حتى اختيار العبد هو مجبور في اختياره"[3]. ويستدل في ذلك بالآيات التالية:

- ﴿وَرَبُّكَ يَخْلُقُ مَا يَشَآءُ وَيَخْتَارُ ۗ مَا كَانَ لَهُمُ ٱلْخِيَرَةُ ۚ سُبْحَٰنَ ٱللَّهِ وَتَعَٰلَىٰ عَمَّا يُشْرِكُونَ ﴿٦٨﴾ ﴾ القصص: 68.

---

[1] - ينظر: المصدر السابق، ج5، 6، ص ص 231، 51.

[2] - ينظر : المصدر نفسه، ج6، ص 157.

[3] - المصد نفسه، ج6، ص ص 157، 160.

- ﴿ وَلَوۡ شِئۡنَا لَأٓتَيۡنَا كُلَّ نَفۡسٍ هُدَىٰهَا وَلَٰكِنۡ حَقَّ ٱلۡقَوۡلُ مِنِّي لَأَمۡلَأَنَّ جَهَنَّمَ مِنَ ٱلۡجِنَّةِ وَٱلنَّاسِ أَجۡمَعِينَ ﴿١٣﴾ ﴾ السجدة: 13 .

-﴿ مَا يُبَدَّلُ ٱلۡقَوۡلُ لَدَيَّ وَمَآ أَنَا۠ بِظَلَّٰمٍ لِّلۡعَبِيدِ ﴿٢٩﴾ ﴾ ق:29.

كما يولي ابن عربي اهتماما للركوع والسجود، ويعتبرهما مقامين مترابطين ومتصلين، وقد ورد ذكرهما مرات عديدة في القرآن الكريم، من ذلك قوله تعالى:

- ﴿وَأَقِيمُواْ ٱلصَّلَوٰةَ وَءَاتُواْ ٱلزَّكَوٰةَ وَٱرۡكَعُواْ مَعَ ٱلرَّٰكِعِينَ ﴿٤٣﴾ ﴾ البقرة: 43.

- ﴿ وَإِذۡ جَعَلۡنَا ٱلۡبَيۡتَ مَثَابَةً لِّلنَّاسِ وَأَمۡنًا وَٱتَّخِذُواْ مِن مَّقَامِ إِبۡرَٰهِـۧمَ مُصَلًّىۖ وَعَهِدۡنَآ إِلَىٰٓ إِبۡرَٰهِـۧمَ وَإِسۡمَٰعِيلَ أَن طَهِّرَا بَيۡتِيَ لِلطَّآئِفِينَ وَٱلۡعَٰكِفِينَ وَٱلرُّكَّعِ ٱلسُّجُودِ ﴿١٢٥﴾ ﴾ البقرة: 125.

- ﴿ مُّحَمَّدٞ رَّسُولُ ٱللَّهِۚ وَٱلَّذِينَ مَعَهُۥٓ أَشِدَّآءُ عَلَى ٱلۡكُفَّارِ رُحَمَآءُ بَيۡنَهُمۡۖ تَرَىٰهُمۡ رُكَّعٗا سُجَّدٗا يَبۡتَغُونَ فَضۡلٗا مِّنَ ٱللَّهِ وَرِضۡوَٰنٗاۖ سِيمَاهُمۡ فِي وُجُوهِهِم مِّنۡ أَثَرِ ٱلسُّجُودِۚ ذَٰلِكَ مَثَلُهُمۡ فِي ٱلتَّوۡرَىٰةِۚ وَمَثَلُهُمۡ فِي ٱلۡإِنجِيلِ كَزَرۡعٍ أَخۡرَجَ شَطۡـَٔهُۥ فَـَٔازَرَهُۥ فَٱسۡتَغۡلَظَ فَٱسۡتَوَىٰ عَلَىٰ سُوقِهِۦ يُعۡجِبُ ٱلزُّرَّاعَ لِيَغِيظَ بِهِمُ ٱلۡكُفَّارَۗ وَعَدَ ٱللَّهُ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَعَمِلُواْ ٱلصَّٰلِحَٰتِ مِنۡهُم مَّغۡفِرَةٗ وَأَجۡرًا عَظِيمَۢا ﴿٢٩﴾ ﴾ الفتح: 29.

كما يرى ابن عربي أن عملية الركوع والسجود مشتركة بين الخلق والخالق، حيث يصير الراكع هو الاسم الإلهي المهيمن على العبد، وراكعا تحت تأثير غيره من الأسماء، فهو مشهد انحناء حق لحق، فالركوع" إشارة إلى شهود انعدام الموجودات الكونية تحت وجود التجليات الإلهية"[1].

---

[1] - الفتوحات المكية، ابن عربي، ج2، ص 34.

وأما السجود فلا يكون إلا عن تجل وشهود، لأن الساجد لا يسجد إلا تحت تأثير اسم إلهي يظهر حكمه على العبد، لهذا مدح الله السجود، تمييزا عن كل أفعال الصلاة، لشرفه في حق العبد[1].

ويقابل ابن عربي بين الأعضاء السبعة في السجود وهي: الوجه، واليدين، والركبتين، وأطراف القدمين، وبين الصفات الإلهية السبع وهي: الحياة، والعلم، والإرادة، والقدرة، والكلام، والسمع ، والبصر، ويرى أنه لا تجوز عند الفقهاء الصلاة إلا بالسجود على الأعضاء السبعة، كذلك أنه لا يصح ذوقا أن ننقص أي صفة أو نسبة من الصفات الإلهية، لأن نقص صفة واحدة يبطل الجميع، والله كامل بصفاته[2].

ويعرف ابن عربي السجود بالقول بأن السجود من كل ساجد مشاهدة أصله، الذي هو غيب من ثلاثة جوانب هي:

- سجود الجسم إلى التربة التي هي أصله.
- سجود الروح إلى الروح الكلية التي صدر عنها.
- سجود السر لربه الذي به نال المرتبة.

وبهذا يتحقق العبد الساجد من أنه لا بقاء له إلا بوجود الأصل، وأنه لا بقاء للعالم إلا بالله[3].

---

1 - المصدر السابق، ج2، ص 35.

2 - المصدر السابق، ج6، ص 372.

3 - المصدر نفسه، ج2، ص 102.

وبخصوص ستر العورة، فقد اتفق مع العلماء على أنها فرض في الصلاة وفي غيرها، وحد العورة بالنسبة للرجل السوءتان فقط، وأما المرأة فهي أيضا السوءتان فقط، كما قال تعالى: ﴿ وطفقا يخصفان عليهما من ورق الجنة﴾، فسوّى بين آدم وحواء في ستر السوءتين، وهما العورتان، وأما الوجه والكفان من المرأة ما هما عورة، ويبعد أن يكون القدمان عورةً تستر[1].

أما الزكاة وهي ركن مهم من أركان الإسلام، وتأتي في كثير من آيات القرآن مقترنة بالصلاة، كقوله تعالى: ﴿ ءَأَشْفَقْتُمْ أَن تُقَدِّمُواْ بَيْنَ يَدَىْ نَجْوَىٰكُمْ صَدَقَٰتٍۚ فَإِذْ لَمْ تَفْعَلُواْ وَتَابَ ٱللَّهُ عَلَيْكُمْ فَأَقِيمُواْ ٱلصَّلَوٰةَ وَءَاتُواْ ٱلزَّكَوٰةَ وَأَطِيعُواْ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥۚ وَٱللَّهُ خَبِيرُۢ بِمَا تَعْمَلُونَ ﴿١٣﴾ ﴾ المجادلة: 13، والتي تعني النماء، والصلاح، والتطهير، وغيرها من المعاني، فقد كان لها عند ابن عربي معاني باطنية مختلفة عن الفقهاء، ولذلك فالزكاة عنده لها عاملان هما:

- عامل الخوف من العذاب أو الطمع في الأجر والثواب، وهي زكاة الظاهر، ومقيدة بالشرع.
- عاملُ عدمِ الرغبة في الثواب، وعدم الرهبة من العقاب، وهي زكاة الباطن امتثالا لأوامر الربوبية نهيا وأمرا[2].

ويربط ابن عربي بين المال والوجود، فكما أن الوجود لله، فالمال لله، وبالتالي فهناك زكاة الوجود، وهي إرجاع ما هو لله إلى الله. يقول:"...فالمال والوجود أمانة عند الإنسان، وهما لله تعالى أصلا، وللإ نسان بالعرض، وزكاتهما ردهما لصاحبهما"[3].

---

1 - ينظر: المصدر نفسه، ح1، ص 407، وص 408، 338، 523، 408.

2 - ينظر: الفتوحات المكية، ابن عربي، ج8، ص ص 329، 330.

3 - المصدر نفسه، ج8، ص 200.

ويذهب هذا الرأي إلى أن الوجود والمال لله، وبالتالي ليس هناك مال خاص للإنسان حتى يخرج عنه الزكاة.

ويقدم ابن عربي شروطا – من المنظور الصوفي – للزكاة، منها الحرية فهو يرى أن الحر" هو من أقام حقوق العبودية لله تعالى، فهو حر عن ما سوى الله"[1]، حيث أنه لا ملك عليه في وجوده لأحد من خلق الله.

ويعرف الإنسان البالغ بأنه الذي يدرك التمييز بين ما يستحقه ربه وما لا يستحقه، فإذا عرف المرء ذلك التمييز، فقد بلغ الحد الذي يجب عليه فيه رد الأمور كلها إلى الله، وهي الزكاة الواجبة عليه[2].

أما تعريفه للعاقل، فيرى أنه" لما كان العقل يأبى إلا الفضائل فإنه يقيد صاحبه عن التصرف فيما لا ينبغي"[3].

ولذلك فالعاقل هو من يعقل عن الله ما يريده منه، ويكون ذلك إما إلهاما أو أخذا عن الرسول صلى الله عليه وسلم.

ويضيف ابن عربي أصنافا أخرى تجب فيها الزكاة هي:

- إخراج الزكاة عن العلم، كما يخرج عن الذهب الذي هو رمز العلم.
- إخراج الزكاة عن الأعمال، كما يخرج عن الفضة التي يرمز به إلى العمل.
- إخراج الزكاة على الروح وهي التي ترمز للغنم.

---

1 - المصدر السابق، ج8، ص 219.

2 - ينظر: المصدر نفسه، ج4، ص 95.

3 - المصدر نفسه، ج4، ص 95.

- إخراج الزكاة عن النفس التي ترمز إلى البقرة، وقد استمد ابن عربي ذلك من قوله تعالى: ﴿وَإِذْ قَالَ مُوسَىٰ لِقَوْمِهِۦٓ إِنَّ ٱللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَن تَذْبَحُوا۟ بَقَرَةً ۖ قَالُوٓا۟ أَتَتَّخِذُنَا هُزُوًا ۖ قَالَ أَعُوذُ بِٱللَّهِ أَنْ أَكُونَ مِنَ ٱلْجَٰهِلِينَ ﴿٦٧﴾ ﴾ البقرة: 67، فالمقصود بالبقرة عنده هي النفس.
- زكاة الجوارح، والتي ترمز إلى الإبل، لأن الإبل من أسمائها(البدنة) والجسم يسمى (البدن) والبدن أو الجسم من عالم الطبيعة.
- زكاة العقل ويقابل زكاة الحنطة.
- الزكاة على ما ينتج من الشهوات والخواطر، ويقابل التمر.
- الزكاة على ما تنتجه الجوارح من الأعمال والطاعات، وتقابل زكاة الشعير[1].

وقد ميّز ابن عربي بين أنواع من العطايا، مفرقا بين عطاء الحق وعطاء الخلق وهي:

- الإنعام: إنه عطاء بما يلائم ويوافق مزاج واستعداد القابل، ظاهرا وباطنا من حيث أن العطاء مادي ومعنوي، لقوله تعالى: ﴿أَلَمْ تَرَوْا۟ أَنَّ ٱللَّهَ سَخَّرَ لَكُم مَّا فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَمَا فِى ٱلْأَرْضِ وَأَسْبَغَ عَلَيْكُمْ نِعَمَهُۥ ظَٰهِرَةً وَبَاطِنَةً ﴿٢٠﴾﴾ لقمان: 20.
- الهبة: تدل على العطاء من غير سؤال أو طلب شكر.
- الصدقة: هي العطاء عن شدة وقهر وإبانة، وهي خاصة بالإنسان، عكس الوهب الذي هو إلهي.
- الكرم: يشير إلى العطاء بعد السؤال، حقا وخلقا، فالحق من أسمائه الكريم، لقوله تعالى: ﴿فَتَعَٰلَى ٱللَّهُ ٱلْمَلِكُ ٱلْحَقُّ ۖ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ رَبُّ ٱلْعَرْشِ ٱلْكَرِيمِ ﴿١١٦﴾﴾ المؤمنون: 116.
- الهدية: هي العطاء لاستجلاب المحبة، وما ثم إلا الحب الذي هو سر إلهي.

[1] - ينظر: المصدر نفسه، الصفحات: 314، 311، 309، 310،312.

- الجود: هو العطاء قبل السؤال، حقا وخلقا، والله وحده هو الموصوف بالجود[1].

وأما عن الصوم، وهو سر خاص بن العبد وربه، فقد فرضه الله عز وجل لقوله: ﴿ شَهۡرُ رَمَضَانَ ٱلَّذِيٓ أُنزِلَ فِيهِ ٱلۡقُرۡءَانُ هُدٗى لِّلنَّاسِ وَبَيِّنَٰتٖ مِّنَ ٱلۡهُدَىٰ وَٱلۡفُرۡقَانِۚ فَمَن شَهِدَ مِنكُمُ ٱلشَّهۡرَ فَلۡيَصُمۡهُۖ وَمَن كَانَ مَرِيضًا أَوۡ عَلَىٰ سَفَرٖ فَعِدَّةٞ مِّنۡ أَيَّامٍ أُخَرَۗ يُرِيدُ ٱللَّهُ بِكُمُ ٱلۡيُسۡرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ ٱلۡعُسۡرَ وَلِتُكۡمِلُواْ ٱلۡعِدَّةَ وَلِتُكَبِّرُواْ ٱللَّهَ عَلَىٰ مَا هَدَىٰكُمۡ وَلَعَلَّكُمۡ تَشۡكُرُونَ ١٨٥ ﴾ البقرة: 185.

فالصوم يعني تركَ الطعام والشراب والنكاح، وقد عرّفه الجرجاني بقوله:" الصوم في اللغة مطلق الإمساك، وفي الشرع عبارة عن إمساك مخصوص وهو الإمساك عن الأكل والشراب والجماع من الصبح إلى المغرب مع النية"[2].

يعتبر ابن عربي الصوم من الرياضاتِ والمجاهداتِ الصوفيةِ، إذ أنه يساعد على التخلص من سيطرة

القوى الحيوانية وتسلطها على الإنسان، لتستيقظ القوى النفسانية والروحانية. حيث يتجلى الحق بصفة ذاتية على عبده الصائم، فيحوز صفة الكمال في العمل، فيتبدل الإمساك عن الأعمال المبطلة، إلى العمل بالحق، حيث يستولي الله على كل قوى الصائم[3].

وقد قسّم ابن عربي الصومَ إلى مراتب هي:

- الصوم الظاهر، الشرعي، الذي نعبد الله به، وهو للعوام.

---

1 - ينظر: الفتوحات المكية، ابن عربي، ج8، ص ص 457، 460

2 - التعريفات، الجرجاني، ص 119.

3 - ينظر: الفتوحات المكية، ابن عربي، ج9 ، ص 101.

- صوم النفس، من حيث أنها مرآة الجوارح، وهي للخواص.

- صوم القلب الذي يتصف بالسعة للتجلي الإلهي، وصومه ألا يعمره غير الله، فإن عمره غير الله، فكان ذلك بمثابة إفطار، وكان يجب أن يصوم قلبه إيثارا لربه، وهذه المرتبة تخص خواص الخواص[1].

ويدّعي ابن عربي أن اسمَ رمضان مشتقٌ من اسم من أسماء الله، فتميّز عن باقي الشهور، ويصير شهرا لا مثيل له، يجب صيامه على كل إنسان، فالصوم أوله طلوع الفجر وآخره غروب الشمس، وهذا يماثل اتصافه تعالى بأنه الأول والآخر[2].

والمعول في معرفة شهر رمضان – حسب ابن عربي – هو الذوق والكشف، مع الأ خذ بالظاهر عند الفقهاء والمتعلق بالرؤية. فالهلال يرمز إلى المعرفة، والعارف وحده هو القادر على التمييز بين الأسماء الإلهية المسيطرة بقلبه، حيث يميّز بين الاسم (رمضان) والاسم (الفاطر). ولهذا حين يطلع هلال المعرفة في قلوب العارفين من تأثير الاسم الإلهي(رمضان) وجب على العارف الصوم، وأما حين يطلع هلال المعرفة من الاسم الإلهي(الفاطر) لقوله تعالى: ﴿ ٱلْحَمْدُ لِلَّهِ فَاطِرِ ٱلسَّمَـٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ ۝١ ﴾ فاطر: 01، وجب الفطر على الأجسام والأرواح، وأما إذا غُمَّ هلالُ المعرفةِ على العارف بسبب الحجاب، فعليه أن ينظر في هلال عقله[3].

وحينما تعرض إلى ليلة القدر، رأى ابن عربي " أنها تدور في السنة كلها، في وتر وشفع، من الشهر الذي ترى فيه، وكانت الليلة المنزل فيها القرآن هي ليلة القدر موافقة ليلة النصف من شعبان، فإنها ليلة تدور في السنة كلها، فإن الله أنزل الكتاب فرقانا في ليلة

[1] - المصدر السابق، ج9، ص ص 109، 110.

[2] - ينظر: المصدر نفسه، ج9، ص 115.

[3] - ينظر المصدر نفسه، ج9، ص ص 124، 125.

القدر ليلة النصف من شعبان، وأنزله قرآنا في شهر رمضان، كل ذلك إلى السماء الدنيا، ومن هناك نزل في ثلاث وعشرين سنة فرقانا نجوما ذا آيات وسور"[1] .

وأما الحج وهو الركن الخامس في الإسلام، ويعني القصد والتوجه من الناحية اللغوية، وفي الاصطلاح التوجه إلى مكان مخصوص من أجل العبادة، فقد فرض أداؤه على القادرين لقوله تعالى: ﴿ ...وَلِلَّهِ عَلَى ٱلنَّاسِ حِجُّ ٱلْبَيْتِ مَنِ ٱسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلاً ۚ وَمَن كَفَرَ فَإِنَّ ٱللَّهَ غَنِيٌّ عَنِ ٱلْعَٰلَمِينَ ﴿٩٧﴾ ﴾ آل عمران: 97.

وينظر ابن عربي إلى الحج نظرةً يمزج فيها بين الظاهر والباطن، مع ميل إلى الجانب الذوقي الصوفي في تحليله للصيام وشروطه. فالحج عنده هو استجابة لاسم إلهي، وهو موجه للناس كافة بغض النظر عن دينهم، وقد أوّل قوله تعالى: ﴿وَلِلَّهِ عَلَى ٱلنَّاسِ﴾ فالآية – في رأيه – لم تشرْ إلى المسلمين فقط، وهذا يعني أن الحق يتجلى لنفسه في نفسه في صور أعيان الممكنات، وذلك قبل ظهورها في عالم الوجود الخارجي[2].

ويحاول ابن عربي تعليل أفعال الحج تعليلا صوفيا، فيرى مثلا:

- أن نزع الثياب – أي الإحرام – يلزمه التجرد عن كل شيء.
- والتطهر يلزمه إزالة كل العلل.
- ودخول الحرم يلزمه الاعتقاد في ترك كل مُحَرّمٍ.
- ودخول المسجد يلزمه الدخول في قربه.
- ورؤية الكعبة يلزمها رؤية رب الكعبة المقصودة .[3]

---

[1] - المصدر نفسه، ج1، ص 159، 658، وج3،ص 94.

[2] - ينظر: المصدر السابق، ج3، ص 420.

[3] - ينظر: المصدر نفسه، ج10، ص 133.

ويرى ابن عربي أن الحج نداء إلهي، وهو عبارة عن مقامات وأحوال يجب سلوكها إلى الله وفي الله، ومن المعاني الذوقية التي أوردها ابن عربي في الحج ما يلي:

- الزاد والراحلة: في الباطن هي التقوى، حيث أن خير الزاد التقوى.
- الإحرام: هو البعد عن التركيب الذي هو نقص، والتشبه بالكمال، لأن العبد قد خلق في صورة الرحمان، ومن ثَمّ فالإحرام للعبد نظيرة لتنزيه الحق.
- ترك الطيب: ويعني في الحقيقة ترك التخلق بالأسماء الإلهية، لأن العبادة لا تقوم إلا بأوصاف العبودية.
- الطواف: إنه اتصال، وصلاة، وانخراط في سلك الملكوت الأعلى.
- الرمل: إسراع في نفس الخير إلى الخير.
- استلام الحجر: يعبر عن تجدد البيعة.
- ماء زمزم: يشير إلى العلم الخفي الذي تحيا به النفوس.
- الوقوف بعرفة: هو معرفة النفس ومن ثم معرفة الرب.
- المزدلفة: يدل على اسم قرب، والعمل فيها قربة.
- المشعر الحرام: هو الشعور بالقبول من الله، وهو محل الشعور بالجمال الباطني، المحرم من أن يصل إليه الغير.
- منى: هي موضع التمني وبلوغ الأمنية، فهي جنة معجلة من حيث أن فيها تمتعا ونعيما.
- حلق الرأس: شعر وشعور، فوجب حلق شعر الرأس، لإزاحة الستر.
- التطيب: هو تنبيه على طيب الأفعال.
- النحر: وهو شكر لله، وخروج روح من هيكلها المظلم إلى العالم الأعلى الذي هو عالم الخير.
- زيارة البيت: وتعني المبايعة والتحية.
- الصلاة في مقام إبراهيم: يؤوله بالعقل، فمن دخله كان آمنا من وساوس النفس وأوهام الشياطين، ونوال الخلة على قدر الحياة.

- الإفاضة: أي الدخول في عامة الناس من العبادات والطاعات والمعاملات[1].

وفيما يتعلق بالطواف، فابن عربي ينظر إليه من جانب باطني، من ذلك أنه يرى أن الطواف يجب أن يكون بعد صلاة الصبح أو العصر[2]، وذلك استنادا إلى رؤيته للرسول صلى الله عليه وسلم في المنام، وليس استنادا على قياس أو برهان شرعي.

فالطواف عنده هو طواف حول العرش، وعليه فعدد مرات الطواف وهي سبع، تقابل صفات الكمال العرشية، أو صفات الذات الإلهية، وكل مرة من مرات الطواف حول العرش أو ذات الله، تختص بصفة من صفات كماله[3].

وبخصوص الحجر الأسود، فهو يرمز إلى تجديد إسلام الحاج، أي تجديد ميثاقه الأزلي بالشهادة، وأن اختياره سبحانه وتعالى الحجر الأسود ليقيمه مقام يمينه في البيعة الإلهية، وبهذا يعد استلام ركن الحجر بمثابة استلام للأركان كلها[4].

وأما السعي بين الصفا والمروة، وهي شعيرة لا يتم الحج إلا بها، لقوله تعالى: ﴿۞ إِنَّ ٱلصَّفَا وَٱلۡمَرۡوَةَ مِن شَعَآئِرِ ٱللَّهِۖ فَمَنۡ حَجَّ ٱلۡبَيۡتَ أَوِ ٱعۡتَمَرَ فَلَا جُنَاحَ عَلَيۡهِ أَن يَطَّوَّفَ بِهِمَاۚ وَمَن تَطَوَّعَ خَيۡرٗا فَإِنَّ ٱللَّهَ شَاكِرٌ عَلِيمٌ ١٥٨﴾ البقرة: 158. فإن ابن عربي يؤول هذه الآية تأويلا باطنيا، فالصفا وجود القلب، ومروة وجود النفس، ويربط بينهما وبين الصنمين(آساف) و (نائلة) في الجاهلية، فيقول:" فانحداره إلى الله، وصعوده إلى الله، واستواؤه مع الله، وهو في كل ذلك بالله، لأنه عن أمر الله في الله...من سعى وجد مثل هذه الصفات

[1] - ينظر: الفتوحات المكية، ج10الصفحات: 442،440،437،454،315،306،167،153.

[2] - ينظر: المصدر نفسه، ج10، ص 310.

[3] - ينظر :المصدر نفسه، ج1، ص 224.

[4] - المصدر السابق، ج2، ص 171،و ج10، ص 316.

في نفسه، انصراف من سعاه حي القلب بالله، ذا خشية من الله، عالما بقدره وبما له ولله، وإن لم يكن كذلك فما سعى بين الصفا والمروة"[1].

وأما رمي الجمرات فقد جرده من الجانب الحسي وذهب به إلى الجانب الصوفي، مخالفا رأي الفقهاء، معتبرا رمي الحصيات السبع دلالة على معرفة الذات، وذلك أنها تسلب عن الله الصفات السبع التي تساوي الحصيات السبعة، مما يؤدي إلى تنزيه الله تعالى، وأنه واجب الوجود لنفسه، وبذلك يعرفه الحاج في مرتبة الأحدية[2].

وأما الكعبة فيرى ابن عربي أن لها أربعةَ أركان، تقابل حملة العرش الأربعة الذين يزدادون في الآخرة إلى ثمانية لاجتماع حكم الدنيا والآخرة. كما أن القلب تحمله في الآخرة ثمانية خواطر، منها أربعة دنيوية، هي الخاطر الإلهي والملكي والنفسي والشيطاني، ومثلها غيبية هي العلم، والقدرة، والإرادة، والكلام، وإذا كانت هذه الخواطر جميعا موجودة في الدنيا، إلا أن حكمهم لا يكون إلا في الآخرة[3].

كما يقابل ابن عربي بين الطائفين حول البيت، وبين الخواطر التي تترادف على القلب، فمنهم من يعامل البيت بما يستحق من تعظيم وإجلال لعلمه بالشريعة والحقيقة، ومنهم الغافل عن ذلك، فكذلك الخواطر منها ما هو محمود، ومنها ما هو مذموم[4].

وفيما يتعلق بموضوع الذكر، فإن ابن عربي ذهب في ذلك مذهبا عجيبا لم يسبقه إليه أحد، فهو يجعل الذكر من علامات النقص والنفاق - على حسب رأيه - فقد اعتبر أن وجود الحق في القلب يجب أن يكون دائم الحضور، وبالتالي فإن الذكر إنما يكون علامة النقص والغفلة، فأن تذْكر شيئاً فهذا يعني أنك كنت قد نسيته ثم تذكرته.

وفي ذلك نظم الأبيات التالية[1]:

---

[1] - المصدر نفسه، ج10، ص ص 357، 358.

[2] - ينظر: المصدر نفسه، ج10، ص ص 430، 432.

[3] - ينظر: المصدر نفسه، ج10، ص ص 60، 61.

[4] - المصدر السابق، ج10، ص ص 52، 60.

فدع الذكر والتسبيح إن كنت عاشقا   فليس يديم الذكر إلا المنافق

فإذا كان من تهواه في القلب حاضرا   وأنت تديم الذكر كنت منافقا

بذكر الله تحتجب الذنوب   وتحتجب البصائر والقلوب

وترك الذكر أفضل كل شيء   فشمس الذات ليس لها غروب

وهذا أمر في غاية العجب إذا ما قارناه بالأدلة الشرعية الكثيرة الواردة في شأن الذكر بالمعنى القلبي واللساني، التي يعرفها المسلم العادي، فالأنبياء الذين هم أعظم الرجال في هرم الأديان السماوية يحتاج الواحد منهم أن يذكر بلسانه وقلبه، فهل يعتقد ابن عربي أنه قد بلغ في مقامه حداً تجاوز فيه مراتب الأنبياء، وأن الخالق دائم الحضور في قلبه، وأنه لا يغفل عن خالقه أبداً حتى يستغني بذلك عن ذكره. وكيف يمكن فهم ذلك، والنبي محمد عليه الصلاة والسلام - على سبيل المثال لا الحصر- يقول: "إنه ليُغانّ على قلبي وإني لاستغفر الله في اليوم مائة مرة"[2]. وقد ورد في شرح الأمام ابن الأثير لهذا الحديث قوله: "(ليغُان على قلبي) أي ليُغطّى ويغشى، والمراد :السهو، لأنه كان صلى الله عليه وسلم لايزال في مزيد من الذكر والقربة ودوام المراقبة، فإذا سها عن شيء منها في بعض الأوقات أو نسي، عده ذنباً على نفسه، ففزع إلى الاستغفار"[3].

فإذا كان هذا شأن الرسول – صلى الله عليه وسلم – في الذكر والاستغفار، وأنه أحيانا ينتابه السهو فيهرع إلى الاستغفار، فهل ابن عربي أكثر عصمةً من الرسول – صلى الله عليه وسلم- حاشا وكلا.

---

[1] - ينظر : وسائل السائل، ابن أبي اللطف المقدسي، ص 25.

[2] - أخرجه مسلم في صحيحه: 4/ 2075 .

[3] - جامع الأصول، ابن الأثير الجزري، تح: عبد القادر الأرناؤوط، مكتبة الحلواني، 1969، ج4، ص 386 .

الفصل الرابع

آراء ابن عربي في الميزان

أولا - الخصوم

ثانيا- الأنصار

ثالثا- الرد على أفكاره

سبق وأن أشرنا في الفصل السابق أن مصادر المعرفة الدينية الصوفية متعددة ومتنوعة، فقد تكون بالإلهام والوحي للأولياء –حسب زعمهم – وبالعروج إلى السماء، وقد تكون بالكشف وبلقاء الرسول في اليقظة والمنام.

وكما عرضنا فيما تقدم من الفصول بعضا من تأويلات ابن عربي المثيرة للجدل والموغلة في الباطنية والتأويل، سنتعرض لاحقا لما قيل فيه ذما ومدحا، علما أن الذين سأنقل عنهم خليط بين صوفية وأشاعرة، وسلفية.

يعد ابن عربي من الشخصيات المثيرة للجدل في تاريخ التصوف، والتي أثارت كثيرا من الجدل والنقاش، وانقسم الناس حولها أيما انقسام.

ففريق ناصره وعظّم من شأنه فجعله في مرتبة العلماء والعظماء وخلع عليه ألقابَ العارفِ بالله والكبريت الأحمر والشيخ الأكبر.

وفريق ثانٍ معارضٌ يرى العكس تماما، فهو الشيخ الأكفر عندهم، زنديق ضال وشيخ سوء كذاب، بل هناك من رماه بالكفر.

وفي هذا الفصل سنحاول رصد آراء الفريقين للتعرف على هذه الشخصية، وإنصافها من خلال النصوص التي كتبها هو بنفسه، وخاصة في فصوص الحكم والفتوحات المكية .

أولا – الخصوم:

إن الأفكار التي أتى بها ابن عربي – وقد ذكرنا الكثير منها في الفصل السابق- جلبت له الكثير من الخصوم والأعداء من علماء وفقهاء، وقد بلغ عدد العلماء الذين انتقدوه زهاء مائتي عالم، وطبعا لن نأتي على ذكرهم جميعا لأن المجال لا يتسع لذلك. وعلى رأس هؤلاء ابن الجوزي(ت 597ه)، و شيخ الإسلام ابن تيمية (661ه – 728ه) الموافق (1263م – 1328م)، وقد خصه برسالة يرد فيها على مسائل عدة ذكرها ابن عربي، كفكرة إيمان فرعون، وختم النبوة والولاية وغيرها من الأفكار الأخرى.

1-فقد قال ابن الجوزي(ت 597ه):" وزاد الملاحدةُ على هؤلاء- يعني المشركين- بما قال شيخهم ابن عربي: إن الولي أعلى درجة من الرسول، لأنه يأخذ من المعدن الذي يأخذ من المعدن الذي يأخذ منه المَلَكُ الذي يأخذ الرسول منه...والمعدن عندهم هو العقل، والملك هو الخيال، والخيال تابع للعقل...ولهذا صاروا عند أنفسهم فوق الرسول"[1] .

2- وقد قال ابن تيمية(661ه – 728ه) : "وقد علم المسلمون واليهود والنصارى بالاضطرار من دين المسلمين ، أن من قال عن أحد من البشر : إنه جزء من الله ، فإنه كافر في جميع الملل ، إذ النصارى لم تقل هذا ، وإن كان قولهم من أعظم الكفر ، لم يقل أحد : إن عين المخلوقات هي أجزاء الخالق ، ولا إن الخالق هو المخلوق ، ولا إن الحق المنزه هو الخلق المشبّه "[2].

وكذلك قوله : "إن المشركين لو تركوا عبادة الأصنام ، لجهلوا من الحق بقدر ما تركوا منها ، هو من الكفر المعلوم بالاضطرار بين جميع الملل ، فإن أهل الملل متفقون على أن الرسل جميعهم نهوا عن عبادة الأصنام ، وكفّروا من يفعل ذلك ، وأن المؤمن لا يكون مؤمناً ، حتى يتبرأ من عبادة الأصنام ، وكل معبود سوى الله ، كما قال الله تعالىٰ : ﴿ قَدۡ كَانَتۡ لَكُمۡ أُسۡوَةٌ حَسَنَةٌ فِيٓ إِبۡرَٰهِيمَ وَٱلَّذِينَ مَعَهُۥٓ إِذۡ قَالُواْ لِقَوۡمِهِمۡ إِنَّا بُرَءَٰٓؤُاْ مِنكُمۡ وَمِمَّا تَعۡبُدُونَ مِن دُونِ ٱللَّهِ كَفَرۡنَا بِكُمۡ وَبَدَا بَيۡنَنَا وَبَيۡنَكُمُ ٱلۡعَدَٰوَةُ وَٱلۡبَغۡضَآءُ أَبَدًا حَتَّىٰ تُؤۡمِنُواْ بِٱللَّهِ وَحۡدَهُۥٓ إِلَّا قَوۡلَ إِبۡرَٰهِيمَ لِأَبِيهِ لَأَسۡتَغۡفِرَنَّ لَكَ وَمَآ أَمۡلِكُ لَكَ مِنَ ٱللَّهِ مِن شَيۡءٖۖ رَّبَّنَا عَلَيۡكَ تَوَكَّلۡنَا وَإِلَيۡكَ أَنَبۡنَا وَإِلَيۡكَ ٱلۡمَصِيرُ ﴾ الممتحنة: 04

---

[1] - ابن عربي عقيدته وموقف علماء المسلمين منه، من القرن السادس إلى القرن الثالث عشر،دغش العجمي، ص 255.

2- رسالة في الرد على ابن العربي، ابن تيمية، ضمن جامع الرسائل، تح: محمد رشاد توفيق، دار المعرفة، القاهرة، مصر، ص ص 202، 216.

ثم قال :" فمن قال إن عبّاد الأصنام ، لو تركوهم لجهلوا من الحق بقدر ما تركوا منها ، أكفر من اليهود والنصارى ، ومن لم يكفّرهم، فهو أكفر من اليهود والنصارى ، فإن اليهود والنصارى يكفّرون عبّاد الأصنام ، فكيف من يجعل تارك عبادة الأصنام جاهلاً من الحق بقدر ما ترك منها ؟! مع قوله : فإن العالم يعلم من عبد ، وفي أي صورة ظهر حين عبد ، فإن التفريق والكثرة كالأعضاء في الصورة المحسوسة ، وكالقوة المعنوية في الصورة الروحانية ، فما عبد غير الله في كل معبود ، بل هو أعظم كفراً من عبّاد الأصنام ، فإن أولئك اتخذوهم شفعاء ووسائط ، كما قالوا: ﴿ أَمِ ٱتَّخَذُواْ مِن دُونِ ٱللَّهِ شُفَعَآءَۚ قُلۡ أَوَلَوۡ كَانُواْ لَا يَمۡلِكُونَ شَيۡـًٔا وَلَا يَعۡقِلُونَ ﴿٤٣﴾ ﴾ الزمر: 43.

وكانوا مقرين بأن الله خالق السماوات والأرض، وخالق الأصنام، كما قال تعالى : ﴿ وَلَئِن سَأَلۡتَهُم مَّنۡ خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضَ لَيَقُولُنَّ ٱللَّهُۚ قُلۡ أَفَرَءَيۡتُم مَّا تَدۡعُونَ مِن دُونِ ٱللَّهِ إِنۡ أَرَادَنِيَ ٱللَّهُ بِضُرٍّ هَلۡ هُنَّ كَٰشِفَٰتُ ضُرِّهِۦٓ أَوۡ أَرَادَنِي بِرَحۡمَةٍ هَلۡ هُنَّ مُمۡسِكَٰتُ رَحۡمَتِهِۦۚ قُلۡ حَسۡبِيَ ٱللَّهُۖ عَلَيۡهِ يَتَوَكَّلُ ٱلۡمُتَوَكِّلُونَ ﴿٣٨﴾ ﴾ الزمر: 38. ".[1]

3- ومنهم الفقيه زين الدين العراقي الذي علق على قول ابن عربي في الدفاع عن كفر قوم نوح " إنه كلام ضلال وشرك واتحاد وإلحاد ، فجعل تركهم لعبادة الأوثان التي نهاهم نوح عن عبادتها جهلاً "[2].

وقال عن تمجيد ابن عربي لعبادة بني إسرائيل للعجل "هذا الكلام كفر من قائله ، من وجوه : أحدهما أنه نسب موسى عليه السلام إلى رضاه بعبادة العجل ، والثاني : استدلاله بقوله تعالى : ﴿ وَقَضَى رَبُّكَ أَلاَّ تَعْبُدُواْ إِلاَّ إِيَّاهُ . . ﴾ الإسراء 23 . على أنه قدر أن لا نعبد إلا هو وأن عابد الصنم عابد له ، الثالث : أن موسى عتب على أخيه هارون إنكاره لما وقع وهذا كذب على

[1] - المرجع السابق، ص 216.

[2] - تنبيه الغبي، للبقاعي، ص ص 52، 121 .

موسى عليه السلام وتكذيب لله فيما أخبر به عن موسى ، الرابع قوله أن العارف يرى الحق في كل شيء بل يراه عين كل شيء فجعل العجل عين الإله المعبود ، فليعجب السامع لمثل هذه الجرأة التي لا تصدر ممن في قلبه مثقال ذرة من إيمان " [1].

4- ويقول شمس الدين الجزري المصري(ت 711هـ) :" وحكمه بصحة عبادة قوم نوح للأصنام كفر ، وقوله أن الحق المنزه هو الخلق المشبه كلام باطل متناقض وهو كفر ، وقوله في قوم هود : وحصلوا في عين القرب افتراء على الله تعالى، ورد لقوله فيهم ، وقوله : زال البعد وصيرورة جهنم في حقهم نعيماً كذب وتكذيب للشرائع ، وأما من يصدقه فيما قال فحكمه كحكمه في التضليل والتكفير إن كان عالماً ، وإن كان ممن لا علم له فإن قال ذلك جهلاً عرف بحقيقة ذلك ويجب تعليمه وردعه عنه مهما أمكن "[2].

5- وقال زين الدين الكتاني الشافعي: " وقوله في قوم هود كفر ، لأن الله تعالى أخبر في القرآن العظيم عن عاد : إنهم كفروا بربهم والكفار ليسوا على صراط مستقيم، فالقول بأنهم كانوا عليه مكذب لصريح القرآن ويأثم من سمعه ولم ينكره إذا كان مكلفاً ، وإن رضي به كفر "[3].

وقد بذل ابن عربي كلَّ جهدِه في الدفاع عن أولئك المشركين .

6- وبعضهم حكم أجمالاً بتكفير ابن عربي وخروج مذهبه عن الإسلام ، ومن أولئك أبو حيان الأندلسي وهو من خلصاء ابن تيمية ، وقد قال عن الاتحادية :" هم شرُ من الفلاسفة الذين يكذبون الله ورسوله ويقولون بقدم العالم وينكرون البعث ، وقد أولع جهلة ممن ينتمي إلى التصوف بتعظيم هؤلاء وادعائهم أنهم صفوة الله "[4].

---

1 - المرجع السابق ص 155.
2 - المرجع نفسه، ص156 .
3 - المرجع نفسه، ص 156.
4 - المرجع نفسه، ص 157.

7- وقال شرف الدين عيسى الزواوي المالكي (664ه- 743ه) عن الفصوص :" وأما ما تضمنه هذا التصنيف من الهذيان والكفر والبهتان فكله تلبيس وضلال، وتحريف وتبديل ، فمن صدق بذلك أو اعتقد صحته، كان كافراً، ملحداً، صاداً عن سبيل الله ...يستتاب، فإن تاب وإلا قتل"[1].

8- وقال علاء الدين البخاري الحنفي(ت841ه):" وها أنا ألقي عليك فذلكة تلك الزندقة المُترجَمة بعلم التصوف عند الملا حدة والمتزندقة، والزندقة المسماة بالوحدة المطلقة التي هي نحلة أكفرِ الكافرين، وهي على ما يشتمل عليه كتاب الفصوص المكذِّب لجميع ما ثبت بمحكمات النصوص، الهادم لبنيان الدين المرصوص"[2]

9- وقال ابن عقيل البالسي المصري الشافعي (ت 729ه) في وحدة الوجود :"من صدق هذه المقالة الباطلة أو رضيها كان كافراً بالله تعالى يراق دمه ولا تنفعه التوبة عند مالك وبعض أصحاب الشافعي ، ومن سمع هذه المقالة القبيحة تعين عليه إنكارها بلسانه، بل يجب عليه منع قائلها بالضرب إن لم ينزجر باللسان ، فإن عجز عن الإنكار بلسانه أو بيده وجب عليه إنكار ذلك بقلبه ، وذلك أضعف الإيمان " [3].

10- وكتب ابن هشام النحوي على نسخة من كتاب الفصوص " هذا كتاب فصوص الظلم، ونقيض الحكم، وضلال الأمم ، كتاب يعجز الذم عن وصفه، قد اكتنفه الباطل من بين يديه ومن خلفه ، لقد ضل مؤلفه ضلالاً بعيداً، وخسر خسراناً مبيناً لأنه مخالف لما أرسل الله به رسله، وأنزل به كتبه، وفطر عليه خليقته "[4].

11- وقال شمس الدين العيزري(ت 808ه) عن الفصوص أيضاً :" قال العلماء : جميع ما فيه كفر لأنه دائر مع عقيدة الاتحاد "[5].

---

1 - المرجع نفسه، ص 158.

2 - ابن عربي عقيدته وموقف علماء المسلمين منه، من القرن السادس إلى القرن الثالث عشر،دغش العجمي، ص 266.

3 - تنبيه الغبي، البقاعي ص 161.

4 - المرجع نفسه، ص 165.

5 - المرجع نفسه، ص 168.

12- وقال الحافظ العيني الحنفي(ت 855ه):" وأفتى علماء مصر والقاهرة أن بعض ما في الفصوص كفر صريح يكفر قائله ومعتقده"[1].

13- وقال البلاطنسي الشافعي(ت 863ه):" وأما أقوال العلماء فيه فمتفقة على أن ابن عربي من الكافرين ومن المقبوحين"[2].

14- وقال ابن طولون الصالحي(ت 953ه):"...وفرقة تعتقد ضلاله، وتعده مبتدعا اتحاديا كافرا"[3].

15- قال الصلاح الصفدي(ت 764ه) :" اتفق أن أهل دمشق من كثرة إنكارهم عليه، اتخذوا قبره مزبلة حتى اختفى تحت الأتربة، وهكذا وجدناه في تاريخ تلميذه الآخذ عنه صدر الدين القونوي"[4].

16- وقد سئل سراج الدين البلقيني عن أبي عربي فبادر بالجواب إنه كافر[5].

17- أما القاضي بدر الدين بن جماعة (ت 733ه) فقال :" هذه الفصول المذكورة، وما أشبهها من هذا الباب بدعة وضلالة ومنكر وجهلة، لا يصغي إليها ولا يعرّج عليها ذو دين...وحاشا رسول الله صلى الله عليه وسلم أن يأذن في المنام بما يخالف أويضاد الإسلام، بل ذلك من وسواس الشيطان ومحنته وتلاعبه برأيه وفتنته"[6].

18- وأما قاضي الحنابلة بالقاهرة سعد الدين الحارثي (ت 711ه) فيقول:" الحمد لله، ما ذكر من الكلام المنسوب إلى الكتاب المذكور، يتضمن الكفر، ومن صدّ ق به، فقد تضمن تصديقه بما هو كفر، يجب في ذلك الرجوع عنه والتلفظ بالشهادتين عنده، وحق كل من سمع ذلك إنكاره، ويجب محو ذلك وما كان مثله وقريبا منه، من هذا الكتاب، ولا يترك بحيث يُطّلع عليه، فإن في ذلك

---

1 - القول المنبي، السخاوي، ج1، ص153.

2 - المرجع السابق، ص 155.

3 - ابن عربي عقيدته وموقف علماء المسلمين منه، دغش العجمي، ص 251.

4 - المرجع نفسه، ص 252.

5 - ينظر: القول المنبي، السخاوي، ص 176.

6 - عقيدة ابن عربي وحياته، تقي الدين الفاسي، مكتبة ابن الجوزي، المملكة العربية السعودية، ط1، 1988، ص 29.

ضررا عظيما، على من لم يستحكم الإيمان في قلبه، وربما كان في الكتاب تمويهات وعبارات مزخرفة، وإشارات إلى ذلك، لا يعرفه كل أحد، فيعظم الضرر، وكل هذه التمويهات ضلالات وزندقة، والحق إنما هو في اتباع كتاب الله، وسنة رسوله صلى الله عليه وسلم، وقول القائل: إنه أخرج الكتاب بإذن رسول الله صلى الله عليه وسلم، بمنام رآه، فكذب منه على رؤياه للنبي صلى الله عليه وسلم"[1].

19- وقال سراج الدين البلقيني الشافعي (ت 805ه) لما سئل عنه كلام ابن عربي المشكل وعن ابن عربي فقال البلقيني: هو كافر.[2]

20- وقال ابن عرفة الورغمي التونسي أحد متأخري المالكية (716ه- 803ه) :" من نسب إليه هذا الكلام، لا يشك مسلم منصف في فسقه وضلاله وزندقته"[3].

21- وقال العلامة ابن خلدون(-761ه -808ه) :" إن طريق المتصوفة منحصر في طريقين، الأولى: وهي طريقة السنة، طريقة سلفهم الجارية على الكتاب والسنة، والاقتداء بالسلف الصالح من الصحابة والتابعين. والطريقة الثانية: وهي مشوبة بالبدع، وهي طريقة قوم من المتأخرين، يجعلون الطريقة الأولى وسيلة إلى كشف حجاب الحس، لأنها من نتائجها، ومن هؤلاء المتصوفة ابن عربي وابن سبعين...فالحكم في هذه الكتب وأمثالها إذهاب أعيانها متى وجدت بالتحريق بالنار، والعسل بالماء حتى ينمحي أثر الكتاب"[4].

22- وقد ذكر الشيخ نور الدين البكري الشافعي (ت 724ه) كلام ابن عربي في ادعاء رؤية الرسول صلى الله عليه وسلم فقال:" الحمد لله رب العالمين، من رأى النبي صلى الله عليه وسلم في المنام فقد رآه حقا...وأما تصنيف تذكر فيه هذه الأقوال، ويكون المراد بها ظاهرها، فصاحبها

---

[1] - تنبيه الغبي إلى تكفير ابن عربي، للبقاعي ص 31.

[2] - ينظر: عقيدة ابن عربي وحياته، تقي الدين الفاسي، ص 39.

[3] - المرجع السابق، ص 147.

[4] - المرجع نفسه، ص 44.

ألعن وأقبح من أن يتأول له في ذلك، بل هو كاذب فاجر، كافر في القول والاعتقاد، ظاهرا وباطنا، وإن كان قائلها لم يرد ظاهرها، فهو كافر بقوله، ضال بجهله، ولا يعذر في تأويله لتلك الألفاظ"[1].

23- قال شرف الدين ابن المقرىء الشافعي(ت 837ه) :" والله إن بقاء الفصوص بين الأنام لظلم عظيم للإ سلام، وإن تمكين الجاهلين من مطالعته وقراءته، وسكوت العلماء عن إنهاء كفره وضلالته إلى سلطان الإسلام القائم بحفظه ورعايته لسعي في انتهاك حرمته وإهانته...من شك في كفر اليهود والنصارى وطائفةِ ابن عربي فهو كافر"[2].

24- وقال ابن حجر لما سئل عن ابن عربي ومقالته (الفصوص):"...وأما المقالة فلا يتوقف منصف في أنها كفر وضلال، بل ينتهي إلى أشد من كُفْرِ كثير من الكفار والمشركين. فمن عرف المقالة على وجهها واعتقدها، وجعلها مذهبا له فهو كافر بغير توقف، ومن ارتقى عن ذلك حتى صار داعيا إلى هذه المقالة، فهو أشد إثما وأعظم كفرا، ولم يختلف علينا من أدركناه وأخذنا عنه من الأئمة في ذلك"[3].

25- ومنهم سلطان العلماء العز بن عبد السلام(ت687ه) لما سئل عن ابن عربي قال:" هو شيخ سوء كذاب، يقول بقدم العالم، ولا يحرم فرجا"[4].

26- وقال تقي الدين السبكي(ت756ه):" ابن عربي هذا وأتباعه ضلال جهال، خارجون عن طريق الإسلام"[5].

27- وأما القطب القسطلاني (614ه- 686ه) فقد قال:" صاحب التصانيف، وقدوة القائلين بوحدة الوجود، وقد اتهم بأمر عظيم"[1].

---

1 - المرجع نفسه، ص 35.

2 - القول المنبي، السخاوي ، ص 46.

3 - المرجع نفسه، ص 145.

4 - المرجع نفسه، ص 150.

5 - عقيدة ابن عربي وحياته، تقي الدين الفاسي، ص 55.

28- وقال أبو زرعة ابن الحسين العراقي(ت826ه) في ابن عربي:" لا شك في اشتمال الفصوص المشهورة على الكفر الصريح الذي لا يشك فيه، وكذلك فتوحاته المكية، فإن صح صدور ذلك عنه واستمر إلى وفاته فهو كافر مخلد في النار بلا شك"[2].

29- وأما الحافظ جمال الدين المزي(654ه-742ه) فقد قال عن تفسير ابن عربي للقرآن الكريم:" كلام ينبو عنه السمع، ويقتضي الكفر، وبعض كلماته لا يمكن تأويلها، والذي يمكن تأويلها منها كيف يصار إليه مع مرجوحية التأويل؟ والحكم إنما يترتب على الظاهر"[3].

30- وقال الشيخ علاء الدين القونوي(ت728ه):" إنما يؤول كلام المعصومين، وهو كما قال، وينبغي أن لا يحكم على ابن عربي نفسه بشيء، فإني لست على يقين من صدور هذا الكلام منه، ولا من استمراره عليه إلى وفاته، ولكنا نحكم على هذا الكلام بإنه كفر"[4].

31- وأما الإمام أبوبكر الخياط(742ه – 811ه) فقد نقل عنه الفاسي بأنه صرح بكفر ابن عربي واشتمال كتبه على الكفر الصريح[5].

32- وأما العلامة شهاب الدين الناشري(742ه -815ه) فقد كان يكفر ابن عربي ويحذر الناس من كتبه.[6]

33- وقال ابن كثير عن ابن عربي:" وله كتابه المسمى بفصوص الحكم فيها أشياء كثيرة ظاهرها كفر صريح"[7].

---

[1] - كتاب ابن عربي الصوفي في ميزان البحث والتحقيق، عبد القادر بن حبيب الله السندي، دار البخاري، المدينة، المملكة العربية السعودية، ط1،1991، ص 65.

[2] - المرجع السابق، ص 74.

[3] - المرجع نفسه، ص 76.

[4] - المرجع نفسه، ص 76.

[5] - ينظر: العقد الثمين في تاريخ البلد الأمين، الفاسي، ج2، ص 191.

[6] - ينظر المرجع نفسه، ص 79.

[7] - المرجع نفسه، ص 110.

34- وقال ابن طولون الصالحي(ت 953ه):" وقد اختلف الناس قديما وحديثا في ابن عربي هذا، ففرقة تعتقد ولايته...وفرقة تعتقد ضلاله، وتعده مبتدعا اتحاديا كافرا، وهم غالب فقهاء أبناء العرب وجميع المحدّثين..."[1].

.

35- وقال إسماعيل الكوراني الدمشقي(ت 644ه):" ابن عربي شيطان"[2].

36- وقال تقي الدين أبو محمد(ت649ه) :" إن فقهاء دمشق شهدوا بتكفيره لما اطلعوا على بعض كلامه"[3].

37- وقال ابن مُسْدِي (ت 663ه) في ابن عربي :" ظاهري المذهب في العبادات، باطني النظر في الاعتقادات، ولهذا مارتبت في أمره"[4].

38- وقال الصوفي ابن سبعين (ت 669ه)."إن تصوف ابن عربي فلسفة جمجة"[5]. وهذا من باب: ﴿ وَشَهِدَ شَاهِدٌ مِّنْ أَهْلِهَآ ﴿٢٦﴾﴾:" يوسف: 26.

39- وقال نجم الدين الحكيم (ت678ه):" قدمت دمشق فصادفت موت ابن عربي، فرأيت جنازته كأنما ذر عليها الرماد، فرأيتها لا تشبه جنائز الأولياء"[6].

40- وقال ابن شداد الأنصاري الحلبي (ت684ه) :" اختلف الناس فيه: فمنهم من نفاه عن الشريعة والتمسك بها"[7].

---

[1] - ابن عربي عقيدته وموقف علماء المسلمين منه، دغش العجمي، ص 257.

[2] - المرجع السابق، ص 257.

[3] - المرجع نفسه، ص 258.

[4] - القول المنبي، السخاوي، ص 21.

[5] - المرجع نفسه، ص 21.

[6] - ابن عربي عقيدته وموقف علماء المسلمين منه، دغش العجمي، ص 264.

[7] - القول المنبي، السخاوي، ص 22.

41- وقال رشيد الدين الحنفي(ت 684ه) :" كان يستحل الكذب، هذا أحسن أحواله"[1].

42- وقال الجعبري الشافعي الصوفي(ت 687ه):" رأيت ابن عربي – وهو شيخ نجس – يكذب بكل كتاب أنزله الله، وبكل نبي أرسله"[2].

43 – وقال ابن واصل الحموي الشافعي(ت697ه):" والله الذي لا إله إلا هو يكذب"[3].

44 – وقال ابن دقيق العيد(ت702ه):" قول هؤلاء لا يقوله عاقل، بل كل عاقل يعلم فساد قول هؤلاء – يعني إن فساده ظاهر – فلا يذكر هذا فيما يشتبه على العقلاء، بخلاف مقالة الفلاسفة، فإن فيها شيئا من المعقول، وإن كانت فاسدة"[4].

45 – وقال أبو إسحاق ابن معالي الرقي الحنبلي(ت 703ه):" مثله مثل عسلٍ أذيب فيه سم، فيستعمله الشخص، ويستلذ بالعسل وحلاوته، ولا يشعر بالسم، فيسري فيه وهو لا يشعر، فلا يزال حتى يهلكه"[5].

46 – وقال الواسطي المعروف بابن شيخ الحزّاميّين (ت 711ه) :" جميع ما يبديه في مصنفاته في الكلام الحق النافع هو ربط واستجلاب لقلوب الطلبة كما يشير إليه في الفتوحات، فإن الداعي إلى البدعة لا يستجاب له، إن لم يكن ذا بصيرة بالدعوة ويستدرج الخلق فيها بلطيف الاستدراج"[6].

47 – وقال السكوني المغربي المالكي(ت 717ه) :" وليحترز من مواضع كثيرة من كلام ابن عربي الطائي في فصوصه وفتوحاته المكية وغيرهما"[7].

48- وقال أحمد البونيني الحنبلي (ت 726ه) :" وله تصانيف غريبة واستنباطات عجيبة"[1].

---

1 - مجموع الفتاوى، ابن تيمية، ج2، ص 244.

2 - المصدر نفسه، ج2، ص 240.

3 - المصدر السابق، ج2، ص ص 244،243.

4 - المصدر نفسه، ج2، ص 246.

5 - ابن عربي عقيدته وموقف علماء المسلمين منه، دغش العجمي، ص 275.

6 - المرجع نفسه، ص 283.

7 - المرجع نفسه، ص 296.

49- وقال ابن تيمية حينما سئل عن كتاب (الفصوص) :" ما تضمنه كتاب (الفصوص) وما شاكله من الكلام فإنه كفر باطنا وظاهرا، وباطنه أقبح من ظاهره، وهذا يسمى مذهب أهل الوحدة وأهل الحلول وأهل الاتحاد "[2].

50- وقال أبو عبد الله الجَنَدي اليمني الشافعي القاضي(ت 730ه):" فابن العربي له معتقد غريب، منه: اعتقاده أن فرعون مات على إسلام محقق، وغير ذلك مما هو مشهور عنه في كتبه، وقد أنكره أعيان الفقهاء"[3].

51-ومن المُحْدثين الشيخ محمد عبده، ورشيد رضا، ومحمد الغزالي الذي قال عن الفتوحات المكية " كان ينبغي أن تسمى الفتوحات الرومية، فإن الفاتيكان لا يطمع أن يدس بيننا أكثر شرا من هذا اللغو..."[4].

ثانيا- الأنصار:

كما كان لابن عربي خصوم، كذلك كان له أنصار ومريدون يحاولون تأول كلامه، على الرغم من أن ابن عربي نفسه قال بحمل كلامه على ظاهره، فقد ذكر كل من ابن الجوزي(ت597ه)، والأهدل(ت 855ه)، وابن إمام الكاملية محمد بن محمد الشافعي(ت 874ه)، والسخاوي(ت 902ه)، والشوكاني (ت 1250ه) أن ابن عربي كان يقول:" كلامي على ظاهره، ومرادي منه ظاهره"[5].

وسنحاول – إنصافا للرجل – أن نذكر ما عثرنا عليه من الشخصيات التي تأثرت بالرجل ودافعت عنه.

---

1 - المرجع نفسه، ص 299.

2 - الفتاوى الكبرى، ابن تيمية، ج2، ص 364.

3 - ابن عربي عقيدته وموقف علماءالمسلمين منه، دغش العجمي، ص 315.

4 - تراثنا الفكري في ميزان الشرع والعقل، محمد الغزالي، دار الشروق، ط5، 2003، ص 61.

5 - القول المنبي، ص 162.

1- فهذا أحد أتباعه ومريديه ابن حجر الهيثمي -وليس العسقلاني- يقص علينا في كتابه (الفتاوى الحديثية) أسطورةً من الأساطير التي تدل عنده على عظم منزلة ابن عربي كما قال هو أنه أعلم أهل زمانه وأورعهم فقال في مدح كتابه (الفتوحات المكية) :" ووَقع لَهُ مَا هُوَ أعظم من ذَلِك وَمِنْه أَنه لما صنف كِتَابه الفتوحات المكية وَضعه على ظهر الْكَعْبَة وَرقا من غير وقاية عَلَيْهِ فَمَكَثَ على ظهرهَا سنة لم يمسهُ مطر وَلَا أَخذ مِنْهُ الرّيح ورقة وَاحِدَة مَعَ كَثْرَة الرِّيَاح والأمطار بِمَكَّة فحفظ الله كِتَابه هَذَا من هذَيْن الضدين دَلِيل أَي دَلِيل وعلامة أَي عَلامَة على أَنه تَعَالَى قبل مِنْهُ ذَلِك الْكتاب وأثابه عَلَيْهِ وَحمد تصنيفه لَهُ فَلَا يَنْبَغِي التَّعَرُّض للإنكار عَلَيْهِ فَإِنَّهُ السم الْقَاتِل لوقته كَمَاشَاهَدْنَا"[1].

ومن الأساطير التي حكاها عنه أيضا أنه أمسك الوضوء ثلاثة أشهر.

2- عبد الله بن بدر الحبشي والذي كان يلازم ابن عربي، حتى أنه أهداه كتابه الفتوحات المكية، حيث قال ابن عربي:"...فقيدت له هذه الرسالة اليتيمة...ولكل صاحب صفي، ومحقق صوفي، ولحبيبنا الولي، وأخينا الزكي، وولدنا الرضي، عبد الله بن بدر الحبشي اليمني، معتق أبي الغنائم بن أبي الفتوح الحراني، وسميتها: رسالة الفتوحات المكية في معرفة الأسرار المالكية والملكية"[2].

3- اسماعيل بن سودكين (579ه-646ه) من التلاميذ المخلصين لابن عربي، وشارح الكثير من كتبه[3].

4- صدر الدين القونوي(ت 672ه) وهو تلميذ ابن عربي وربيبه، وكان له الفضل في انتشار مؤلفات ابن عربي في بلاد فارس، وقد قام بشرح كتاب فصوص الحكم، سماه(فكوك النصوص)،الذي حاول فيه فك رمزيته، وتأويل نصوصه[4].

5- العفيف التلمساني (610ه -690ه) الذي بالغ في وحدة الوجود أبعد من أستاذه ابن العربي، وهو أيضا من الشارحين لتائية ابن الفارض الشهيرة[5].

---

1 -ينظر: مصرع التصوف ص 122.

2 - الفتوحات المكية، ابن عربي، ص 72.

3 - ينظر: كشف الظنون، حاجي خليفة، ج2، ص 1566.

4 - ينظر: معجم البلدان، ياقوت الحموي، ج4، ص 415.

5 - ينظر: كشف الظنون، حاجي خليفة، ص 265.

6-مؤيد الدين جندي،الذي شرح فصوص الحكم، حيث يقول:" ولقد ندبني إلى شرح معضلاتها وحل معقلاتها، أكابر علماء الأعلام...فكنت أكِلُ في كل ذلك أمره إلى الله...لارتفاع مآخذها ومشاربها عن أوكار الأفكاروالأوهام..."[1].

7-أبو الحسن ابن القارئ البغدادي صاحب كتاب شر(الدر الثمين في مناقب الشيخ محي الدين)، حيث يقول:"...أذكر فيها أحواله وأقواله بإيجاز واختصار دون إطناب وإكثار. إذ أكثر سيرته العجيبة، وآدابه الغريبة وما يسر الله سبحانه وتعالى عليه من أسباب البر وغلق عنه أبواب الشر، مذكور في مصنفاته، مسطور في مؤلفاته، ومعظمها في الفتوحات المكية"[2].

8-عبد الرزاق القاشاني(ت 735ه) صوفي من شراح (فصوص الحكم)،حيث قسم الكتاب إلى ثلاثة محاور يقوم عليها، وهي: الذات الإلهية، والصفات والأسماء، ثم الأفعال[3].

9-عبد الكريم الجيلي (767ه – 826ه) وهو من شراح الفتوحات، يقول:" تكلم فيها بألسنة كثيرة، وأفصح عن معانٍ غريبة خطيرة، فصرح تارة عن حالة، ورمز أخرى عن حال. وأفصح طورا عن مقصود، وأدمج أخرى عن مراد في المقال. ولم يزل – رضي الله عنه – يتكلم في هذا الكتاب عن حقائق الأشياء، حتى آل به الأمر إلى الإسهاب والإطناب فعسر على الأكثرين تحصيله، وفات عن الغالب معرفته وتأويله...لأنه يحتار عقل كل فاضل لبيب في حل مشكل ذلك الرمز"[4].

10- عبد الوهاب الشعراني(898ه -973ه) يعد أبرز المدافعين عن شيخه ابن عربي، ينفي عنه تهمة الكفر، ويحاول تأويل كلامه، ووصفه بالكبريت الأحمر، ورأى أن كثيرا مما ورد في مؤلفات ابن عربي مدسوس عليه من قبل خصومه، ويقول في كتابه:" هذا كتاب ألفته في علم

[1] - شرح فصوص الحكم، مؤيد الدين جندي، مؤسسة جاب، مشهد، إيران، 1682، ص 6.

[2] - مناقب ابن عربي، القارئ البغدادي، تح: صلاح الدين المنجد، مؤسسة التراث العربي، بيروت، لبنان، 1959، ص 20.

[3] - ينظر: شرح القاشاني على فصوص الحكم، القاشاني، مطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده، مصر، ط2، 1966، ص 3.

[4] - شرح مشكلات الفتوحات المكية لابن عربي، عبد الكريم الجيلي، ص 61.

العقائد...حاولت فيه المطابقة بين عقائد أهل الكشف وعقائد أهل الكفر...فقصدت بيان وجه الجمع بينهما لتأييد كلام أهل كل دائرة بالأخرى، وهذا أمر لم أر أحدا سبقني إليه"[1].

11- جلال الدين عبد الرحمان السيوطي (849ه – 911ه)، له كتاب بعنوان(تنبيه الغبي إلى تبرئة ابن عربي) حاول فيه الرد على متهمي ابن عربي بالكفر، ملتمسا له الأعذار، مؤولا كلامه الذي يثير الشبهات.

12- أحمد بن محمد المقْري التلمساني، صاحب كتاب (نفح الطيب من غصن الأندلس الرطيب) جمع فيه أقوال العلماء المادحين له[2].

13- ومن المحدثين، الأمير عبد القادر الجزائري (1222ه/ 1807م – 1300ه/ 1883م)، حيث كتب(المواقف) وذهب إلى أنه أقدر الناس على فهم كتاب (فصوص الحكم) لابن عربي، وقد نعته بسيدي، ورضي الله عنه، ويطلق على نفسه (الحقير) استصغارا لنفسه أمام شيخه، يقول:"...وهذا الذي ذكرناه في جل هذه الأبيات هو من أنفاس سيدنا- رضي الله عنه – وإمداد لهذا الحقير بالإلقاء في الواقعة، وإن كان مرمى سيدنا- رضي الله عنه – جل لأن يصل إليه رام، وقد كنت رأيته – رضي الله عنه – في مبشرة من المبشرات، فذاكرته في مسائل من (فصوص الحكم) فقال لي: الشراح كلهم ما فهموا مراده...فجعلت أتفكر في نفسي لم قال مراده بضمير الغائب؟ ثم ظهر لي في الحال أنه يريد بذلك رسول الله صلى الله عليه وسلم، فإنه هو الذي جاءه بكتاب (فصوص الحكم) "[3].

هذه عينات ذكرناها لكل من المعارضين والمؤيدين لابن عربي، حتى تتضح صورة الرجل، وندرك حقيقة شخصيته من خلال ذكر آراء العلماء فيه جرحا وقدحا أو مدحا وإطراء.

---

[1] - اليواقيت والجواهر في بيان عقيدة الأكابر، عبد الوهاب الشعراني، ص 2.

[2] - ينظر: نفح الطيب من غصن الأندلس الرطيب، المقري،تح: البقاعي، دار الفكر، بيروت، لبنان،1986،ج2، ص 365.

[3] - المواقف، الأمير عبد القادر، دار اليقظة، دمشق، ط2، 1976، م2، ص 917.

ثالثا - الرد على أفكاره:

وبالعودة إلى تأويلاتِ ابن عربي الباطنية في كتابه (الفصوص)، نجده يقول في قوله تعالى: "﴿يرسل السماء عليكم مدراراً﴾ نوح:11 ،وهي المعارف العقلية في المعاني الاصطلاحية والنظر الاعتباري. ويرى في قوله تعالى: ﴿ويمددكم بأموالٍ﴾: أي بما يميل بكم إليه, فإذا مال بكم إليه رأيتم صورتكم فيه, فمن تخيل منكم أنه رآه فما عرف ومن عرف منكم أنه رأى نفسه فهو العارف فلهذا انقسم الناس إلى غير عالم وعالم"[1].

فالآيات هنا واضحة لا تحتاج إلى تأويل، فالمقصود هنا هو إنزال المطر لإخراج النبات والشجر، وسقي الناس والدواب، وكذلك إعطاؤهم الأموال، وهذا في حالة استغفارهم لربهم. وأما ادعاء ابن عربي أن قومَ نوح كلهم مؤمنون فيه مخالفة صريحة لقوله تعالى: ﴿حَتَّىٰٓ إِذَا جَآءَ أَمۡرُنَا وَفَارَ ٱلتَّنُّورُ قُلۡنَا ٱحۡمِلۡ فِيهَا مِن كُلٍّ زَوۡجَيۡنِ ٱثۡنَيۡنِ وَأَهۡلَكَ إِلَّا مَن سَبَقَ عَلَيۡهِ ٱلۡقَوۡلُ وَمَنۡ ءَامَنَۚ وَمَآ ءَامَنَ مَعَهُۥٓ إِلَّا قَلِيلٞ ٤٠﴾ هود: 40

وفي مجال العقيدة يدور كلامه كله عن وحدة الوجود، فيؤول قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ سَوَآءٌ عَلَيۡهِمۡ ءَأَنذَرۡتَهُمۡ أَمۡ لَمۡ تُنذِرۡهُمۡ لَا يُؤۡمِنُونَ ٦ خَتَمَ ٱللَّهُ عَلَىٰ قُلُوبِهِمۡ وَعَلَىٰ سَمۡعِهِمۡۖ وَعَلَىٰٓ

[1] -فصوص الحكم، ابن عربي، ج1 ، ص 192.

أَبۡصَٰرِهِمۡ غِشَٰوَةٞۖ ﴿٧﴾ ﴾ البقرة: 6،7. يقول:" يامحمد، إن الذين كفروا: ستروا محبتهم فيّ عنهم، فسواء عليهم أأنذرتهم: بوعيدك الذي أرسلتك به، أم لم تنذرهم لا يؤمنون بكلامك، فإنهم لا يعقلون غيري، وأنت تنذرهم بخلقي، وهم ما عقلوه، ولا شاهدوه، وكيف يؤمنون بك، وقد ختمت على قلوبهم: فلم أجعل فيها متسعا لغيري، وعلى سمعهم: فلا يسمعون كلاما في العالم إلا منّي، وعلى أبصارهم غشاوة: من بهائي عند مشاهدتي"[1].

فهاتان الآيتان نزلتا في اليهود الذين كانوا بنواحي المدينة في عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم، توبيخا لهم على جحودهم نبوته وتكذيبهم به مع علمهم التام بذلك[2].

وهذا تحريف لكلام الله عز وجل من قبل اليهود، ومن لف لفهم وتبعهم، وقد أشار القرآن إلى ذلك في عديد الآيات منها قوله تعالى: ﴿ أَفَتَطۡمَعُونَ أَن يُؤۡمِنُواْ لَكُمۡ وَقَدۡ كَانَ فَرِيقٞ مِّنۡهُمۡ يَسۡمَعُونَ كَلَٰمَ ٱللَّهِ ثُمَّ يُحَرِّفُونَهُۥ مِنۢ بَعۡدِ مَا عَقَلُوهُ وَهُمۡ يَعۡلَمُونَ ﴿٧٥﴾ ﴾ البقرة: 75.

وفي قوله تعالى: "﴿ وقضى ربك ألا تعبدوا إلا إياه﴾ الإسراء:23،أي حكم , فالعالم يعلم من عَبد, وفي أي صورة ظهر حتى عُبد, وأن التفريق والكثرة كالأعضاء في الصورة المحسوسة, وكالقوى المعنوية في الصورة الروحانية, فما عُبد غير الله في كل معبود"[3].

فقضى هنا ليست – كما يرى ابن عربي – حكم وقدّر بإجماع المسلمين، بل وبإجماع العقلاء، وإنما معناها أمر، وما أمر الله به قد يكون وقد لايكون.[4]

وقوله : "وكان موسى عليه السلام أعلمَ بالأمر من هارون, لأنه علم ما عبده أصحاب العجل, لعلمه بأن الله قضى ألا نعبد إلا إياه, وما حكم الله بشيء إلا وقع, فكان عتب موسى أخاه هارون

---

[1] - الفتوحات المكية، ابن عربي، ج2، ص 206.

[2] - ينظر: جامع البيان عن تأويل آي القرآن، الطبري، ج1، ص ص 108، 115.

[3] - الفتوحات المكية، ابن عربي، ص 51.

[4] - ينظر: مصرع التصوف، البقاعي، ص 122.

لما وقع الأمر في إنكاره وعدم اتساعه, فإن العارف من يرى الحق في كل شيء بل يراه عين كل شيء"[1].

ففي رأيه أن موسي كان على يقين من أن بني إسرائيل لم يعبدوا العجل، وإنما عبدوا الله في صورته، كما نسب الجهل إلى هارون باستنكاره لعبادة العجل.

وهذا مخالف لقوله تعالى: ﴿ وَٱتَّخَذَ قَوۡمُ مُوسَىٰ مِنۢ بَعۡدِهِۦ مِنۡ حُلِيِّهِمۡ عِجۡلاً جَسَدًا لَّهُۥ خُوَارٌۚ أَلَمۡ يَرَوۡاْ أَنَّهُۥ لَا يُكَلِّمُهُمۡ وَلَا يَہۡدِيهِمۡ سَبِيلاًۘ ٱتَّخَذُوهُ وَكَانُواْ ظَـٰلِمِينَ ﴿١٤٨﴾ ﴾ وقوله تعالى:إِنَّ ٱلَّذِينَ ٱتَّخَذُواْ ٱلۡعِجۡلَ سَيَنَالُهُمۡ غَضَبٌ مِّن رَّبِّهِمۡ وَذِلَّةٌ فِى ٱلۡحَيَوٰةِ ٱلدُّنۡيَاۚ وَكَذَٲلِكَ نَجۡزِى ٱلۡمُفۡتَرِينَ ﴿١٥٢﴾ ﴾ وقوله تعالى: ﴿ وَلَمَّا سُقِطَ فِىٓ أَيۡدِيهِمۡ وَرَأَوۡاْ أَنَّهُمۡ قَدۡ ضَلُّواْ قَالُواْ لَٮِٕن لَّمۡ يَرۡحَمۡنَا رَبُّنَا وَيَغۡفِرۡ لَنَا لَنَكُونَنَّ مِنَ ٱلۡخَـٰسِرِينَ ﴿١٤٩﴾ ﴾ الأعراف: 148، 152، 149.

وفي قوله:" والعارف المكمّل من رأى كلّ معبود مجلّى للحق يعبد فيه، ولذلك سموه كلهم إلها، مع اسمه الخاص بحجر، أو شجر، أو حيوان، أو إنسان، أو كوكب، أو ملك"[2].

فكل شيء عند ابن عربي إله يعبد، باختلاف أشكاله وألوانه وتسمياته.

يقول: "فالكامل من عظمت حيرته، ودامت حسرته، ولم ينل مقصوده لما جهل معبوده. وذلك أنه رام تحصيل ما لا يمكن تحصيله، وسلك سبيل من لا يُعَرف سبيلُه. والأكمل من الكامل: من اعتقد فيه سبحانه كل اعتقاد، وعرفه في الإيمان والدلائل، وفي الإلحاد، فإن الإلحاد ميل إلى اعتقاد معيّن من اعتقاد، فاشهدوه بكل عين، إن أردتم إصابة العين، فإنه تعالى عام التجلي: له في كل صورة وجه، وفي كل عالم حال"[3].

فهو يدعو صراحة إلى عدم التوحيد، والاعتقاد بالتعدد.

---

1 - المصدر نفسه، ص 112.

2 - المصدر السابق، ج1، ص 74.

3 - الفتوحات المكية، ج14، ص 256.

وقوله: ﴿إنك إن تذرهم﴾ نوح: 27، أي: تتركهم, ﴿يضلوا عبادك﴾: إلى الخير!! فيخرجوهم من العبودية إلى ما فيهم من أسرار الربوبية, فينظرون أنفسهم أرباباً بعد ما كانوا أنفسم عبيداً, فهم العبيد الأرباب"[1].

فهو تحريف واضح لقول نوح الذي دعا على قومه وطلب من الله ألاّ يبقي أحدا منهم، لأنهم سيضلون العباد ويدعونهم إلى الكفر بالله.

وقوله : ﴿رب اغفر لي﴾ نوح: 28: استرني, واستر من أجلي, فيجهل مقامي وقدري, كما جهل قدرك في قولك ﴿وما قدروا الله حق قدره﴾ الزمر: 67، ﴿ولوالدي﴾: من كنت نتيجة عنهما, وهما العقل والطبيعة ﴿ولمن دخل بيتي﴾ أي: قلبي ﴿مؤمناً﴾ أي مصدقاً بما يكون فيه من الإخبارات الإلهية, وهو ما حدثت به أنفسها، ﴿وللمؤمنين﴾: من العقول ﴿المؤمنات﴾: من النفوس "[2].

فهذه الآيات واضحة كل الوضوح لا تحتاج إلى هذا التأويل الغريب الذي ذهب إليه ابن عربي، والذي لا يؤيده عقل ولا شرع ولا لغة.

وقوله : "ومن أسمائه الحسنى: العلي, على من وما ثم إلا هو؟ فهو العلي لذاته، أو عن ماذا, وما هو إلا هو؟ فعلوه لنفسه, وهو من حيث الوجود عين الموجودات, فالمسمى محدثات هي العلية لذاتها, وليست إلا هو"[3].

فالمقصود بعين الموجودات، أن الله كل شيء في هذا الوجود، تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا.

---

[1] - المصدر نفسه، ص 60.

[2] - المصدر السابق، ص ص 60، 61.

[3] - المصدر نفسه، ص 61.

وقوله : " فهو الأول والآخر والظاهر والباطن, فهو عين ما ظهر, وهو عين ما بطن في حالة ظهوره, ومن ثم من يبطن عنه, فهو ظاهر لنفسه, باطن عنه, وهو المسمى أبا سعيد الخراز, وغيرذلك من أسماء المحدثات "[1].

فهو يعتقد أن الحق ليس سوى الخلق، فهو المسمى أبا سعيد الخراز، وقد كفره بقوله هذا كل من الحافظ العراقي، والعيزري الشافعي.[2]

ويرى في قوله تعالى : ﴿ وخلق منها زوجها﴾ النساء: 01، فما نكح سوى نفسه, فمنه الصاحبة والولد, والأمر واحد في العدد "[3].

فحاشا الله عز وجل أن تكون له صاحبة وولد، بل هو الله أحد، لا شريك له ولا ولد، فرد صمد لم يلد ولم يولد، ولا كان له الكفؤ والند، لقوله تعالى: ﴿قُلۡ هُوَ ٱللَّهُ أَحَدٌ ۝١ ٱللَّهُ ٱلصَّمَدُ ۝٢ لَمۡ يَلِدۡ وَلَمۡ يُولَدۡ ۝٣ وَلَمۡ يَكُن لَّهُۥ كُفُوًا أَحَدٌۢ ۝٤ ﴾سورة الإخلاص .

وفي قوله: ﴿ ما من دابة إلا هو آخذ بناصيتها إن ربي على صراط مستقيم﴾هود: 56 " فكل ماشٍ فعلى صراط الرب المستقيم, فهم غير مغضوب عليهم , ولا ضالون, فكما الضلال عارض كذلك الغضب الإلهي عارض, والمآل إلى الرحمة التي وسعت كل شيء "[4].

فهو يسوي بين جميع الناس، الضال والمهتدي، بادِّعاءِ أنهم جميعا يسلكون الطريق نفسَها إلى الله، وأن مآلهم جميعا الرحمةُ الإلهية التي وسعت كلَّ شيءٍ، وهذا مخالف كذلك لكثير من الآياتِ الواردة في حق المشركين والكفار والتي تتوعدهم بنار جهنم خالدين فيها. فالصراط المستقيم هو

---

1 - المصدر نفسه، ص 62.

2 - ينظر : القول المنبي، السخاوي، ص ص 75، 101.

3 - المصدر السابق، ص 68.

4 - المصدر نقسه، ص 84.

الصراط الذي دلنا عليه الله ورسوله، لقوله تعالى: ﴿ٱهۡدِنَا ٱلصِّرَٰطَ ٱلۡمُسۡتَقِيمَ ۝٦ صِرَٰطَ ٱلَّذِينَ أَنۡعَمۡتَ عَلَيۡهِمۡ غَيۡرِ ٱلۡمَغۡضُوبِ عَلَيۡهِمۡ وَلَا ٱلضَّآلِّينَ ۝٧﴾ الفاتحة: 7.

ويقول ابن عربي : "ألا ترى عاداً قوم هود كيف قالوا: ﴿ فَلَمَّا رَأَوۡهُ عَارِضًا مُّسۡتَقۡبِلَ أَوۡدِيَتِهِمۡ قَالُواْ هَٰذَا عَارِضٌ مُّمۡطِرُنَاۚ ۝٢٤ ﴾ الأحقاف:24، فظنوا خيراً بالله فأضرب لهم الحق عن هذا القول, فأخبرهم بما هو أتم وأعلى في القرب, فإنه إذا أمطرهم فذلك حظ الأرض وسقي الحبّ, فما يصلون إلى نتيجة ذلك المطر إلا بعد, فقال لهم: ﴿بَلۡ هُوَ مَا ٱسۡتَعۡجَلۡتُم بِهِۦۖ رِيحٌ فِيهَا عَذَابٌ أَلِيمٌ﴾, فجعل الريح إشارة إلى ما فيها من الراحة, فإن بهذه الريح أراحهم من الهياكل المظلمة والمسالك الوعرة والسدف المدلهمة، وفي هذا الريح عذابٌ, أي: أمرٌ يستعذبونه إذا ذاقوه إلا أنه يوجعهم لفرقهم المألوف، فباشرهم العذاب فكان الأمر إليهم أقرب مما تخيلوه: فدمرت كل شيء بأمر ربها فأصبحوا لا يرى إلا مسكنُهم..."[1].

ويقول: " فقل في الكون ما شئت, إن شئت قلت: هو الخلق, وإن شئت قلت: هو الحق, وإن شئت قلت هو الحق الخلق, وإن قلت: لا حق من كل وجه, ولا خلق من كل وجه, وإن قلت بالحيرة في ذلك, فقد بانت المطالب بتعينك المراتب, ولولا التحديد ما أخبرت الرسل بتحول الحق في الصور,ولا وصفته بخلع الصور عن نفسه:

فلا تنظر العين إلا إليه ولا يقع الحكم إلا عليه"[2].

فابن عربي يرى ألا فرق بين الخالق والمخلوق، وهو مخالف لقوله تعالى: ﴿ليس كمثله شيء وهو السميع العليم"﴾ الشورى 11.

وفي حديثه عن أهل النار يقول: " وأما أهل النار فمآلتهم إلى النعيم , ولكن في النار, إذ لابد لصورة النار- بعد انتهاء مدة العقاب - أن تكون برداً على من فيها، وهذا نعيمهم, فنعيم أهل النار

[1] - فصوص الحكم، ابن عربي، ص 89.

[2] - المصدر السابق، ص 93.

نعيم خليل الله حين ألقي في النار، فإنه عليه السلام تعذب برؤيتها وبما تعوّد في علمه وتقرر من أنها صورة تؤلم من جاورها من الحيوان, وما علم مراد الله ومنها في حقه, فبعد وجود هذه الآلام وجد برداً وسلاما, مع شهود الصورة اللونية في حقه, وهي نار في عيون الناس, فالشيء الواحد يتنوع في عيون الناظرين, هكذا هو التجلي الإلهي "[1].

وهذا أيضا مخالف لكثير مما جاء به القرآن الكريم الذي يؤكد خلود الكفار والمشركين في النار، لقوله تعالى:" ﴿وَٱلَّذِينَ كَذَّبُواْ بِـَٔايَـٰتِنَا وَٱسۡتَكۡبَرُواْ عَنۡهَآ أُوْلَـٰٓئِكَ أَصۡحَـٰبُ ٱلنَّارِۖ هُمۡ فِيهَا خَـٰلِدُونَ ٣٦﴾ الأعراف: 36.

وكذلك خلود أهل الجنة لقوله تعالى:"وَٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَعَمِلُواْ ٱلصَّـٰلِحَـٰتِ لَا نُكَلِّفُ نَفۡسًا إِلَّا وُسۡعَهَآ أُوْلَـٰٓئِكَ أَصۡحَـٰبُ ٱلۡجَنَّةِۖ هُمۡ فِيهَا خَـٰلِدُونَ ٤٢ ﴾ الأعراف: 42.

وقول ابن عربي في إيمان فرعون في قوله تعالى: ﴿قرة عينٍ لي ولك﴾القصص:09، "وكان قرة عين لفرعون بالإيمان الذي أعطاه الله عند الغرق, فقبضه طاهراً مطهراً, ليس فيه شيء من الخبث, لأنه قبضه عند إيمانه قبل أن يكتسب شيئاً من الآثام, والإسلام يجبّ ما قبله, وجعله آيةً على عنايته سبحانه وتعالى بمن شاء, حتى لا ييأس أحدٌ من رحمته, ﴿ إِنَّهُۥ لَا يَاْيۡـَٔسُ مِن رَّوۡحِ ٱللَّهِ إِلَّا ٱلۡقَوۡمُ ٱلۡكَـٰفِرُونَ ٨٧ ﴾يوسف: 87"[2].

ثم يواصل القول في فرعون" فنجاه الله من عذاب الآخرة في نفسه، ونجى بدنه، فقد عمته النجاة حسا ومعنى"[3].

---

[1] - المصدر نفسه، ص 102.

[2] - المصدر السابق، ج1، ص 201.

[3] - المصدر نفسه، ج1، ص 212.

وهذه النجاة هي للبدن لكي يكون عبرة وعلامة لمن يكون بعده، كما قال تعالى:" ﴿ءَآلْـَٰٔنَ وَقَدْ عَصَيْتَ قَبْلُ وَكُنتَ مِنَ ٱلْمُفْسِدِينَ ﴿٩١﴾ فَٱلْيَوْمَ نُنَجِّيكَ بِبَدَنِكَ لِتَكُونَ لِمَنْ خَلْفَكَ ءَايَةً ۚ وَإِنَّ كَثِيرًا مِّنَ ٱلنَّاسِ عَنْ ءَايَـٰتِنَا لَغَـٰفِلُونَ ﴿٩٢﴾ ﴾ يونس: 91، 92.

فهو يخالف ما أقره القرآن الكريم في حق فرعون بأنه من المكذبين لموسى، الظالمين المعتدين الذين نكلوا ببني إسرائيل كما يقول تعالى:"﴿وَإِذْ نَجَّيْنَـٰكُم مِّنْ ءَالِ فِرْعَوْنَ يَسُومُونَكُمْ سُوٓءَ ٱلْعَذَابِ يُذَبِّحُونَ أَبْنَآءَكُمْ وَيَسْتَحْيُونَ نِسَآءَكُمْ ۚ وَفِى ذَٰلِكُم بَلَآءٌ مِّن رَّبِّكُمْ عَظِيمٌ ﴿٤٩﴾ وَإِذْ فَرَقْنَا بِكُمُ ٱلْبَحْرَ فَأَنجَيْنَـٰكُمْ وَأَغْرَقْنَآ ءَالَ فِرْعَوْنَ وَأَنتُمْ تَنظُرُونَ ﴿٥٠﴾ ﴾. البقرة:49، 50.

فادّعاءُ ابن عربي نجاةَ فرعون من العذاب، وموته مؤمنا بريئا من الذنوب والآثام، تدحضه الآيات الكريمة : ﴿ إِنَّ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ لَن تُغْنِىَ عَنْهُمْ أَمْوَٰلُهُمْ وَلَآ أَوْلَـٰدُهُم مِّنَ ٱللَّهِ شَيْـًٔا ۖ وَأُو۟لَـٰٓئِكَ هُمْ وَقُودُ ٱلنَّارِ ﴿١٠﴾ كَدَأْبِ ءَالِ فِرْعَوْنَ وَٱلَّذِينَ مِن قَبْلِهِمْ ۚ كَذَّبُوا۟ بِـَٔايَـٰتِنَا فَأَخَذَهُمُ ٱللَّهُ بِذُنُوبِهِمْ ۗ وَٱللَّهُ شَدِيدُ ٱلْعِقَابِ ﴿١١﴾ ﴾. آل عمران: 10، 11. وفي قوله تعالى:" ﴿ فَأَخَذْنَـٰهُ وَجُنُودَهُۥ فَنَبَذْنَـٰهُمْ فِى ٱلْيَمِّ ۖ فَٱنظُرْ كَيْفَ كَانَ عَـٰقِبَةُ ٱلظَّـٰلِمِينَ ﴿٤٠﴾ وَجَعَلْنَـٰهُمْ أَئِمَّةً يَدْعُونَ إِلَى ٱلنَّارِ ۖ وَيَوْمَ ٱلْقِيَـٰمَةِ لَا يُنصَرُونَ ﴿٤١﴾ ﴾ القصص: 40، 41.

وكذلك قوله تعالى:" ﴿ فَٱتَّبَعُوٓا۟ أَمْرَ فِرْعَوْنَ ۖ وَمَآ أَمْرُ فِرْعَوْنَ بِرَشِيدٍ ﴿٩٧﴾ يَقْدُمُ قَوْمَهُۥ يَوْمَ ٱلْقِيَـٰمَةِ فَأَوْرَدَهُمُ ٱلنَّارَ ۖ وَبِئْسَ ٱلْوِرْدُ ٱلْمَوْرُودُ ﴿٩٨﴾ ﴾هود: 97،98.

وقال ابن عربي في قوله تعالى:﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ ٱتَّقُوا۟ رَبَّكُمُ ٱلَّذِى خَلَقَكُم مِّن نَّفْسٍ وَٰحِدَةٍ وَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا وَبَثَّ مِنْهُمَا رِجَالًا كَثِيرًا وَنِسَآءً ۚ وَٱتَّقُوا۟ ٱللَّهَ ٱلَّذِى تَسَآءَلُونَ بِهِۦ

وَٱلۡأَرۡحَامَۚ إِنَّ ٱللَّهَ كَانَ عَلَيۡكُمۡ رَقِيبٗا ﴿١﴾﴾ النساء: 1. " فما نكح سوى نفسه، فمنه الصاحبة والولد والأمر واحد في العدد"[1].

تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا، فالله سبحانه وتعالى ليس له صاحبة ولا ولد، لقوله تعالى:" ﴿قُلۡ هُوَ ٱللَّهُ أَحَدٌ ﴿١﴾ ٱللَّهُ ٱلصَّمَدُ ﴿٢﴾ لَمۡ يَلِدۡ وَلَمۡ يُولَدۡ ﴿٣﴾ وَلَمۡ يَكُن لَّهُۥ كُفُوًا أَحَدُۢ ﴿٤﴾﴾سورة الإخلاص.

وكذلك قوله تعالى: ﴿ "بَدِيعُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضِۖ أَنَّىٰ يَكُونُ لَهُۥ وَلَدٞ وَلَمۡ تَكُن لَّهُۥ صَٰحِبَةٞۖ وَخَلَقَ كُلَّ شَيۡءٖۖ وَهُوَ بِكُلِّ شَيۡءٍ عَلِيمٞ ﴿١٠١﴾ ﴾ الأنعام: 101.

وفي تأويل ابن عربي للآية: ﴿ إِنِّيٓ أَنَا۠ رَبُّكَ فَٱخۡلَعۡ نَعۡلَيۡكَ إِنَّكَ بِٱلۡوَادِ ٱلۡمُقَدَّسِ طُوٗى ﴿١٢﴾﴾ سورة طه:12، ، نجد أن ابن عربي يقول: " وأما نعلا موسى – عليه السلام – فليستا هذه...روينا أنهما كانتا من جلد حمار ميت، فجمعت ثلاثة أشياء: الشيء الواحد: الجلد وهو ظاهر الأمر. أي لا نقف مع الظاهر في كل الأحوال. والثاني: البلادة وهي منسوبة إلى الحمار. والثالث: كونه ميتا غير مذكى، والموت هو الجهل. وإذا كنت ميتا، لا تعقل ما تقول ولا ما يقال لك. والمناجي لا بد أن يكون...حي القلب، فطنا بمواقع الكلام، غواصا على المعاني التي يقصدها من يناجيه بها"[2].

فالآية تتناول قصة موسى عندما ظهرت له النار، وطلب من أهله أن يمكثوا حتى يذهب هو إليها لعله يأتي لهم بقبس من نار، أو يجد على النار هدى . وعندها خاطب الله موسى عليه السلام بقوله:﴿ إِنِّيٓ أَنَا۠ رَبُّكَ فَٱخۡلَعۡ نَعۡلَيۡكَ إِنَّكَ بِٱلۡوَادِ ٱلۡمُقَدَّسِ طُوٗى ﴿١٢﴾ ﴾ طه: 12. آمرا إياه بنزع نعليه.

---

1 - المصدر السابق، ج1، ص 78.

2 - المصدر السابق، ج3، ص 215.

يقول:" ثم قال هارون لموسى عليهما السلام: ﴿قَالَ يَبْنَؤُمَّ لَا تَأْخُذْ بِلِحْيَتِي وَلَا بِرَأْسِيٓ ۖ إِنِّي خَشِيتُ أَن تَقُولَ فَرَّقْتَ بَيْنَ بَنِيٓ إِسْرَٰٓءِيلَ وَلَمْ تَرْقُبْ قَوْلِي ﴿٩٤﴾﴾ طه: 94، فتجعلني سببا في تفريقهم، فإن عبادة العجل فرقت بينهم، فكان منهم من عبده اتباعا للسامري وتقليدا له، ومنهم من توقف عن عبادته حتى يرجع إليهم موسى فيسألونه عن ذلك. فخشي هارون أن ينسب ذلك الفرقان بينهم إليه، فكان موسى أعلم بالأمر من هارون، لأنه علم ما عبده أصحاب العجل، لعلمه بأن الله قد قضى ألا يعبد إلا إياه... وما حكم الله بشيء إلا وقع فكان عتب موسى أخاه هارون لما وقع الأمر في إنكاره وعدم اتساعه فإن العارف من يرى الحق في كل شيء، بل يراه عين كل شيء"[1].

فهو يرى أن الذين عبدوا العجل من بني إسرائيل لم يكونوا مخطئين، ولذلك أنكر موسى على هارون لأنه نهاهم عن ذلك، ففي رأيه عبادتهم للعجل حق، وأن هارون أخطأ لما اعترض على ذلك. وهذا مخالف لقوله تعالى:" ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ ٱتَّخَذُواْ ٱلْعِجْلَ سَيَنَالُهُمْ غَضَبٌ مِّن رَّبِّهِمْ وَذِلَّةٌ فِي ٱلْحَيَوٰةِ ٱلدُّنْيَا ۚ وَكَذَٰلِكَ نَجْزِى ٱلْمُفْتَرِينَ ﴿١٥٢﴾﴾ الأعراف: 152.

ثم يواصل القول في الآية" ﴿ قَالَ فَمَا خَطْبُكَ يَسَٰمِرِيُّ ﴿٩٥﴾﴾ طه: 95.قائلا:" يعني فيما صنعت من عدو لك إلى صورة العجل على الاختصاص"[2].

أي لماذا خصص العجل فقط بكونه إلها والحال عند ابن عربي أن كلَّ شيءٍ هو الله ولذلك حرق موسى العجل حتى لا يحصر الإله في شيء واحد. وهذا مخالف لقوله تعالى: ﴿لَّقَدْ كَفَرَ ٱلَّذِينَ قَالُوٓاْ إِنَّ ٱللَّهَ هُوَ ٱلْمَسِيحُ ٱبْنُ مَرْيَمَ ۚ قُلْ فَمَن يَمْلِكُ مِنَ ٱللَّهِ شَيْـًٔا إِنْ أَرَادَ أَن يُهْلِكَ ٱلْمَسِيحَ ٱبْنَ مَرْيَمَ وَأُمَّهُۥ وَمَن فِي ٱلْأَرْضِ

1 - المصدر السابق، ج1، ص 192.

2 - المصدر نفسه، ص 193.

جَمِيعًا ۗ وَلِلَّهِ مُلْكُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَمَا بَيْنَهُمَا ۚ يَخْلُقُ مَا يَشَآءُ ۚ وَٱللَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَىْءٍ قَدِيرٌ ﴿١٧﴾ وَقَالَتِ ٱلْيَهُودُ وَٱلنَّصَٰرَىٰ نَحْنُ أَبْنَٰٓؤُاْ ٱللَّهِ وَأَحِبَّٰٓؤُهُۥ ۚ قُلْ فَلِمَ يُعَذِّبُكُم بِذُنُوبِكُم ۖ بَلْ أَنتُم بَشَرٌ مِّمَّنْ خَلَقَ ۚ يَغْفِرُ لِمَن يَشَآءُ وَيُعَذِّبُ مَن يَشَآءُ ۚ وَلِلَّهِ مُلْكُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَمَا بَيْنَهُمَا ۖ وَإِلَيْهِ ٱلْمَصِيرُ ﴿١٨﴾ ﴾ المائدة: 17، 18.

وأما في قوله تعالى: ﴿ وَٱنظُرْ إِلَىٰٓ إِلَٰهِكَ ﴿٩٧﴾ ﴾ طه: 97. فقال:"...فسماه إلها بطريق التنبيه للتعليم أنه بعض لمجال الإلهية"[1].

فهو يزعم أن موسى عليه السلام اعترف بألوهية العجل، والحقيقة عكس ذلك، فقد ذكر الإله من باب التوبيخ والتقريع لا من باب الاعتراف.

وفي السياق نفسه يؤول قوله تعالى: ﴿ رفيع الدرجات ﴾ غافر: 15بقوله:" فلله درجات يعبد فيها وكل صنم وإله عُبِد في الأرض فهو إحدى الدرجات وأسماها...وما عبد شيء في العالم إلا بعد التلبيس بالرفعة عند العابد والظهور بالدرجة في قلبه، وكذلك تسمى الحق لنا برفيع الدرجات ولم يقل رفيع الدرجة، فكثّر الدرجات في عين واحدة، فإنه قضى ألا يعبد إلا إياه في درجات مختلفة أعطت كل درجة مجلى إلهيا عبد فيها، وأعظم مجلى عبد فيه وأعلاه الهوى...وهو أعظم معبود فإنه لا يعبد شيء إلا به ولا يعبد هو إلا بذاته وفيه أقول:

وحق الهوى أن الهوى سبب الهوى * ولولا الهوى في القلب ماعبد الهوى"[2].

فابن عربي يرى بتعدد الآلهة، وأن الذين يعبدون غير الله مؤمنون حقا، وأعلاها وأعظمها هي عبادة الهوى، وهذا مخالف لقوله تعالى: ﴿أَفَرَءَيْتَ مَنِ ٱتَّخَذَ إِلَٰهَهُۥ هَوَىٰهُ

---

1 - المصدر السابق، ص 193.

2 - المصدر نفسه، ص 193.

وَأَضَلَّهُ ٱللَّهُ عَلَىٰ عِلۡمٍ وَخَتَمَ عَلَىٰ سَمۡعِهِۦ وَقَلۡبِهِۦ وَجَعَلَ عَلَىٰ بَصَرِهِۦ غِشَٰوَةً فَمَن يَهۡدِيهِ مِنۢ بَعۡدِ ٱللَّهِۚ أَفَلَا تَذَكَّرُونَ ﴿٢٣﴾ ﴾ الجاثية:23

وقوله تعالى: ﴿ وَإِنَّ كَثِيرًا لَّيُضِلُّونَ بِأَهۡوَآئِهِم بِغَيۡرِ عِلۡمٍۗ إِنَّ رَبَّكَ هُوَ أَعۡلَمُ بِٱلۡمُعۡتَدِينَ ﴿١١٩﴾ ﴾ الأنعام: 119.

وفيما يتعلق بقصة يوسف عليه السلام فقد نظر إليها ابن عربي على أنها قصة تصور قلق الإنسان وجهاده في سبيل نيل القرب من المقام الأعلى، يقول:" اعلم أن الله تعالى لما أراد من النفس المؤمنة أن تسافر إليه اشتراها من إخوتها الأمارة واللوامة بثمن بخس من عرض العاجلة، وحال بينها وبين العقل الذي هو أبوها، فبقي العقل حزينا لا تفتر له دمعة...فإن الإلهام الإلهي والإمداد الرباني إنما كان لهذه النفس، وكان العقل يتنزه في الحضرة الإلهية بوجود هذه النفس، فلما حيل بينه وبينها لم يزل يبكي حتى كف بصره، وذلك أن البصر وإن لم يكن مكفوفا صاحبه، فإن الظلمة إذا تكاثفت وحجبت المبصرات، صار صاحب البصر أعمى وإن كان البصر موجودا يبصر به الظلمة، ولما كان الحزن نارا، والنار تعطي الضوء لذلك قيل:﴿ وَتَوَلَّىٰ عَنۡهُمۡ وَقَالَ يَٰٓأَسَفَىٰ عَلَىٰ يُوسُفَ وَٱبۡيَضَّتۡ عَيۡنَاهُ مِنَ ٱلۡحُزۡنِ فَهُوَ كَظِيمٞ ﴿٨٤﴾ ﴾ يوسف: 84. فجاء بالبياض، فإن البياض لون جسماني كما أن الضوء نور روحاني"[1].

فيوسف – عند ابن عربي - هو النفس المؤمنة، وأبوه هو العقل.

وأما امرأة العزيز(زليخا) فهي النفس الكلية عند ابن عربي التي تهب نفسها ليوسف، وتمكنه من رؤية النفوس الجزئية وهن(نسوة في المدينة) خارجا عنها...ولما هم بها، أي

[1] - الأسفار، ابن عربي، نشر ضمن رسائل ابن عربي، ص 42.

بالنفس الكلية ليأخذ منها ما أودع الله من الحقائق فيها من غير أمر إلهي له بذلك غار الحق أن يتصرف عبده في شيء من غير أمره، فأظهر له في سره برهان عبوديته، فتذكر عبوديته فامتنع من التصرف بغير أمر سيده، فحبسته النفس في سجن هيكله، فلم يزل يناجي في سره سيده بالعبودية حتى أقرت النفس أنها الطالبة لا هو، فأثبت له السيد الحفظ والأمانة، ولو هم بسوء لم يكن أمينا، ولو فعل لم يكن حفيظا، ولهذا قال:﴿وَلَقَدْ هَمَّتْ بِهِۦ ۖ وَهَمَّ بِهَا لَوْلَآ أَن رَّءَا بُرْهَٰنَ رَبِّهِۦ ۚ كَذَٰلِكَ لِنَصْرِفَ عَنْهُ ٱلسُّوٓءَ وَٱلْفَحْشَآءَ ۚ إِنَّهُۥ مِنْ عِبَادِنَا ٱلْمُخْلَصِينَ ﴿٢٤﴾﴾ يوسف: 24، فولاه المُلْك والسيادة بدلا من العبودية الكونية الظاهرة التي كان فيها قبل ذلك، ثم أجدب محلُ العقل الذي هو الأب وسمع بالرخاء الذي فيه رائحته وهو على صورته، فلما استنشق الرائحة وألقاه على وجهه أبصر قميصه فأخذ في الرحلة إليه ابتداء في عز يناقض سفر ابنه...فلما دخل عليه سجد لأنه معلمه الذي يهبه من الله ما تقوم به ذاته ويتنعم به وجوده..."[1].

وهذا بعيد كل البعد عن قصة يوسف التي أوردها القرآن الكريم منزها نبيه عن كل التهم.

وعن عقيدة التثليث نجده في كتاب الفتوحات المكية يقول: "... ما كفر القائل بالثلاثة وإنما كفر بقوله إن الله ثالث ثلاثة، فلو قال ثالث اثنين لأصاب الحق..."[2]. وكذلك قوله : "اعلم أن الأحد لا يكون عنه شيء البتة... ولا يكون عن الاثنين شيء أصلاً ما لم يكن ثالث يزوجهما، ويربط بعضهما ببعض، ويكون هو الجامع لهما، فحينئذٍ يتكوّن عنهما ما يتكوّن بحسب ما يكون هذان الاثنان عليه... فيسري التثليث في جميع الأمور لوجوده في الأصل"[3].

1 - المصدر السابق، ص 45.

2 - الفتوحات المكية، ابن عربي، ج4، ص 370.

3 - المصدر نفسه، ج3، ص 126.

ويبرر ذلك بقوله: "فلا يكون أمر إلا عن أمرين، ولا نتيجة إلا عن مقدمتين... "[1].

فهو يعتقد أن التثليث نافذ في كل شيء، لهذا قال: " أصل الكون التثليث"[2].

وهذا عائد إلى تأثر ابن عربي بالمنطق، انطلاقا أن مقدمتين تنتج نتيجة.

وبالغ ابن عربي في الدفاع عن عقيدة التثليث، واعتبر أصحابه مؤمنين، غير أنه عاب عليهم عبادة الله في ثلاثة أقانيم، وكان الواجب عليهم أن يعبدوه في كل شيء.

ونسي ابن عربي أو تناسى قوله تعالى:" لَّقَدْ كَفَرَ ٱلَّذِينَ قَالُوٓاْ إِنَّ ٱللَّهَ ثَالِثُ ثَلَٰثَةٍۘ وَمَا مِنْ إِلَٰهٍ إِلَّآ إِلَٰهٌ وَٰحِدٌۚ وَإِن لَّمْ يَنتَهُواْ عَمَّا يَقُولُونَ لَيَمَسَّنَّ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ مِنْهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ ﴿٧٣﴾ المائدة:73.

ويحاول ابن عربي التدليل على مبدأ التثليث من خلال الحديث النبوي الشريف الذي حبب له فيه ثلاث أشياء: النساء والطيب والصلاة، وقد قدم النساء على الصلاة في التقرب إلى الله.

ويهتم ابن عربي كثيرا بالقطب الذي يعتبره أساسا في الطريقة ومن ذلك قوله: "ولهذا القطب مقام الكمال فلا يقيده نعت، هو حكيم الوقت لا يظهر إلا بحكم الوقت وبما يقتضيهِ حال الزمان"[3].

كما يرى كذلك أن القطب ينزل على قلبه الروح الأمين(جبريل) عليه السلام، حيث يقول[4]:

وهذا المقام وهذه أسراره   رفع الحجاب وأشرقت أنواره

وبدا هلال التم يسطع نوره   للناظرين وزال عنه سراره

[1] - المصدرنفسه، ج1، ص 5.

[2] - فصوص الحكم، ج1، ص 117.

[3] - الفتوحات المكية، ج4، ص 49.

[4] - ينظر: التصوف المنشأ والمصادر، حسن إلهي ظهير، ص 165.

وتنزل الروح الأمين لقلبه يوم العروبة وانقضت أطواره

وقد يكون لهذا القطب سلطة وخلافة زمانية إلى جانب خلافته الروحية، أو يكتفي بالثانية دون الأولى يقول ابن عربي: "ومنهم من يكون ظاهر الحكم ويحوز الخلافة الظاهرة كما حاز الخلافة الباطنة من جهة المقام كأبي بكر وعمر وعثمان وعلي... ومنهم من له الخلافة الباطنة ولا حكم له في الظاهر كأحمد بن هارون الرشيد السبتي، وكأبي يزيد البسطامي، وأكثر الأقطاب لا حكم لهم في الظاهر.."[1].

فأعوان القطب هم" أولا : الإمامان، وهما بمنزلة الوزيرين له، أحدهما لعالم الملك، والآخر لعالم الملكوت.ثانيا: الأوتاد الأربعة: وقيل هم ثلاثة، كلما مات قطب الوقت أقيم مكانه واحد منهم، وعلمهم فيض من قطب الأقطاب، وإن ماتوا فسدت الأرض. ثالثا: الأبدال: والبدل حقيقة روحانية تجتمع إليها أرواح أهل ذلك الموطن الذي رحل عنه وليه، وعددهم أربعون، اثنان وعشرون منهم بالشام، وثمانية عشر بالعراق. رابعا: النجباء: وهم دون الأبدال ومسكنهم مصر، وعملهم أن يحملوا عن الخلق أثقالهم وعددهم سبعون. خامسا: النقباء: وعددهم ثلثمائة، وقيل خمسمائة، وهم الذين يستخرجون خبايا الأرض"[2].

فابن عربي يعتبر أن لكل جماعة من الزهاد والعباد قطبا أو بدلاً كما يسميه، فلكل أقليم من الأقاليم السبعة يوجد بدل، ولكل جهة من جهات الأرض الأربع قطب، هم لها مثل الأوتاد التي تحمي الأرض.

وهذا الكلام لا دليل عليه من القرآن ولا من السنة، ولا من أقوال الصحابة ولا من التابعين، وإنما هو تفلسف وتأويل وتجن على الله عز وجل. فالآيات القرآنية تدحض كل ذلك، ففي قوله تعالى:"

[1] - الفتوحات المكية، ج2، ص 06.

[2] - هذه هي الصوفية، عبد الرحمان الوكيل، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط4، 1984، ص 127.

﴿وَإِن يَمْسَسْكَ ٱللَّهُ بِضُرٍّ فَلَا كَاشِفَ لَهُۥٓ إِلَّا هُوَ ۖ وَإِن يَمْسَسْكَ بِخَيْرٍ فَهُوَ عَلَىٰ كُلِّ شَىْءٍ قَدِيرٌ ﴿١٧﴾ ﴾ الأنعام: 17.

وفي قوله تعالى:" ﴿ وَإِن يَمْسَسْكَ ٱللَّهُ بِضُرٍّ فَلَا كَاشِفَ لَهُۥٓ إِلَّا هُوَ ۖ وَإِن يُرِدْكَ بِخَيْرٍ فَلَا رَآدَّ لِفَضْلِهِۦ ۚ يُصِيبُ بِهِۦ مَن يَشَآءُ مِنْ عِبَادِهِۦ ۚ وَهُوَ ٱلْغَفُورُ ٱلرَّحِيمُ ﴿١٠٧﴾ ﴾ يونس: 107.

وفي قوله تعالى:" ﴿ قُل لَّآ أَمْلِكُ لِنَفْسِى نَفْعًا وَلَا ضَرًّا إِلَّا مَا شَآءَ ٱللَّهُ ۚ وَلَوْ كُنتُ أَعْلَمُ ٱلْغَيْبَ لَٱسْتَكْثَرْتُ مِنَ ٱلْخَيْرِ وَمَا مَسَّنِىَ ٱلسُّوٓءُ ۚ إِنْ أَنَا۠ إِلَّا نَذِيرٌ وَبَشِيرٌ لِّقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ ﴿١٨٨﴾ ﴾ الأنعام: 188.

وفي قوله تعالى:" ﴿ أَمَّن يُجِيبُ ٱلْمُضْطَرَّ إِذَا دَعَاهُ وَيَكْشِفُ ٱلسُّوٓءَ وَيَجْعَلُكُمْ خُلَفَآءَ ٱلْأَرْضِ ۗ أَءِلَٰهٌ مَّعَ ٱللَّهِ ۚ قَلِيلًا مَّا تَذَكَّرُونَ ﴿٦٢﴾ ﴾ النمل:62. وقوله:" ﴿ قُل لَّا يَعْلَمُ مَن فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ ٱلْغَيْبَ إِلَّا ٱللَّهُ ۚ وَمَا يَشْعُرُونَ أَيَّانَ يُبْعَثُونَ ﴿٦٥﴾ ﴾ النمل: 65.

كل هذه الآيات الكريمة تندد بالشرك والمشركين.

كما أن ابن عربي يحاول – جاهدا – محاكاة المعراج النبوي الشريف، قائلا: " بينما أنا نائم وسر وجودي متهجد قائم جاءني رسول التوفيق، ليهديني سواء الطريق، ومعه براق الإخلاص، عليه لبد الفوز ولجام الإخلاص، فكشف عن سقف محلّى، وأخذ في نقضي وحلي، وشق صدري بسكين السكينة، وقيل لي: تأهب لارتقاء الرتبة المكينة، وأخرج قلبي في منديل، لآمن من التبديل، وألقى في طست الرضا، بموارد القضا، ورمى منه حظ الشيطان، وغسل بماء: إن عبادي ليس لك عليهم

سلطان...ثم أتيت بالخمر واللبن، فشربت ميراث تمام اللبن، وتركت الخمر حذرا أن أكشف السر بالسكر...استفتح لي سماء الأجسام فرأيت سر روحانية آدم عليه السلام...فاستفتح الرسول الوضاح، سماء الأرواح...قال لي: مرحبا وأهلا..."[1].

ويقول: " لم يكن الحق أوقفني على ما سطره لي من توقيع ولاية أمور العالم، حتى أعلمني بأني خاتم الولاية المحمدية...فلما كانت ليلة الخميس في سنة ثلاثين وستمائة، أوقفني الحق على التوقيع بورقة بيضاء، فرسمته بنصه: هذا توقيع إلهي كريم، من الرؤوف الرحيم ، إلى فلان، وقد أجزل له رفده، وما خيبنا قصده، فلينهض إلى ما فوض إليه، ولا تشغله الولاية عن المثول بين أيدينا شهرا بشهر، إلى انقضاء العمر"[2].

فكما هو معلوم أن الرسول لقي ربه مرة واحدة في المعراج، فإن ابن عربي يحاول أن يبين تفوقه على الرسول صلى الله عليه وسلم، بأنه يلقى الله مرة في كل شهر.

ويواصل ابن عربي تجرأه على الرسول صلى الله عليه وسلم فيدعي أنه مفضل على الأنبياء، فقد جاء في فص (كلمة شيثية) ما نصه:" ولما مثّل النبي صلى الله عليه وسلم النبوة بالحائط من اللَّبِن وقد كمُل سوى موضعِ لبنةٍ، فكان صلى الله عليه وسلم تلك اللبنة. غير أنه صلى الله عليه وسلم لا يراها كما قال لبنةً واحدة، وأما خاتم الأولياء فلا بد له من هذه الرؤيا، فيرى ما مثّله به رسول الله صلى الله عليه وسلم، ويرى في الحائط موضع لبنتين، واللَّبِن من ذهب وفضة. فيرى اللبنتين اللتين تنقص الحائط عنهما وتكمل بهما، لبنة ذهب ولبنة فضة. فلا بدّ أن يرى نفسه تنطبع في موضع تينك اللبنتين، فيكون خاتم الأولياء تينك اللبنتين، فيكمل الحائط"[3].

فالرجل يحاول عبثا أن ينافس الرسول – صلى الله عليه وسلم – في كل شيء حسدا من عند نفسه، بل يبالغ في الأمر حتى يصل إلى القول أن الولي أفضل من النبي، وأنه يعلم أمورا لا تعلمها الأنبياء، يقول: " وما يراه أحد من الأنبياء والرسل إلا من مشكاة الرسل الخاتم، ولا يراه أحد من الأولياء إلا من مشكاة الولي الخاتم، حتى أن الرسل لا يرونه – متى رأوه – إلا من

[1] - الإسرا إلى المقام الأسرى، ابن عربي، ص 18.
[2] - الفتوحات المكية، ابن عربي، ج12، ص 121.
[3] - فصوص الحكم، ابن عربي، ج1، ص 63.

مشكاة خاتم الأولياء، فإن الرسالة والنبوة – أعني نبوة التشريع ورسالته- تنقطعان، والولاية لا تنقطع أبدا...وخاتم الأولياء الولي الوارث الآخذ عن الأصل المشاهد للمراتب"[1].

فالولاية عنده " هي الفلك المحيط العام، ولهذا لم تنقطع، ولها الإنباء العام. وأما نبوة التشريع والرسالة فمنقطعة"[2]. فالفرق واضح عنده بين الولي والنبي.

وقد وردت أحاديث متواترة في ختم النبوة، فقد قال ابن عربي -في قوله صلى الله عليه وسلم: " لا نبي بعدي"[3] – قال:" هذا الحديث قصم ظهور أولياء الله"[4].

وفي موضع آخر نجده يستدرك هذا الأمر قائلا: " النبوة ختمت لكن الولاية لم تختم"[5].

فهو يدعي أنه خاتم الأولياء، وأن الولي أفضل من الرسول، وقد جاءت الآيات والأحاديث مصرحة بعلو منزلة الرسول صلى الله عليه وسلم، علما وخلقا ومحاسنا ونسبا، من ذلك قوله تعالى:" ﴿ مَّا كَانَ مُحَمَّدٌ أَبَآ أَحَدٍ مِّن رِّجَالِكُمْ وَلَٰكِن رَّسُولَ ٱللَّهِ وَخَاتَمَ ٱلنَّبِيِّـۧنَ ۗ وَكَانَ ٱللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمًا ﴿٤٠﴾﴾ الأحزاب: 40

وقوله تعالى:" ﴿ قُلْ يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ إِنِّى رَسُولُ ٱللَّهِ إِلَيْكُمْ جَمِيعًا ﴿١٥٨﴾ ﴾ الأعراف: 158.

وقوله تعالى:" ﴿ٱلْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِى وَرَضِيتُ لَكُمُ ٱلْإِسْلَٰمَ دِينًا ۚ ﴿٣﴾ ﴾ المائدة: 3.

---

1 - المصدر السابق، ص 63.

2 - المصدر السابق، ص 134.

3 - رواه أحمد في مسنده، ج37، ص 78، رقم 22395.

4 - فصوص الحكم، ج1، ص 135.

5 - المصدر نفسه، ج1، ص 62.

وأما أقوال الرسول صلى الله عليه وسلم:" أنا خاتم النبيين لا نبي بعدي"[1].

وقوله صلى الله عليه وسلم:" إني آخر الأنبياء ومسجدي آخر المساجد"[2].

وقوله صلى الله عليه وسلم:" مثلي ومثل الأنبياء كمثل قصر أحسن بنيانه، ترك منه موضع لبنة، فطاف بها النظار يتعجبون من حسن بنيانه إلا موضع تلك ا للبنة، فكنت أنا سددت موضع اللبنة، ختم بي البنيان، وختم بي الرسل"[3].

والمعروف عند جمهور أهل السنة أن النبوة ختمت برسول الله صلى الله عليه وسلم، وبختم النبوة انقطع الوحي. كما أن صالحي بني آدم أفضل من سائر الأجناس، وأما إذا تعلق الأمر بالرسول صلى الله عليه وسلم، فهو مفضل على الملائكة، بدليل سجود الملائكة تكريما له لقوله تعالى: ﴿ إذ قال ربك للملائكة إني خالق بشرا من طين*فإذا سويته ونفخت فيه من روحي فقعوا له ساجدين﴾.

كما يرى ابن عربي أن الرسولَ صلى الله عليه وسلم سيّدٌ في الشفاعة فقط، يقول:" وخاتم الأولياء كان وليا وآدم بين الماء والطين، وغيره من الأولياء ما كان وليا إلا بعد تحصيله شرائط الولاية من الأخلاق الإلهية في الاتصاف بها...وخاتم الأولياء الولي الوارث الآخذ عن الأصل المشاهد للمراتب...ومحمد خاتم الرسل صلى الله عليه وسلم مقدم الجماعة وسيد ولد آدم في فتح باب الشفاعة...ففاز محمد صلى الله عليه وسلم بالسيادة في هذا المقام. فمن فهم المراتب والمقامات لم يعسر عليه قبول مثل هذا الكلام"[4].

---

1 - أخرجه أبو داود والترمذي.

2 - أخرجه مسلم.

3 - متفق عليه.

4 - فصوص الحكم، ابن عربي، ص 64.

فهذا الكلام غير صحيح فالرسول صلى الله عليه وسلم سيد ولد آدم في جميع المناحي، ومنها الشفاعة.

ويعطي لنفسه الحق في أن يرد الأحاديث الصحيحة الواردة عن النبي صلى الله عليه وسلم، فقال: "عَرضْتُ أحاديثَه صلى الله عليه وسلم جميعَها عليه، فكان يقول عن أحاديث صحت من جهة الصناعة: ما قلتها، وعن أحاديث ضعفت من جهتها: قلتها"[1].

ويواصل ابن عربي الطعن في الأنبياء، فيحقر من شأنهم، ويستخف بهم، وينسب الجهل لهم، يقول :" ولما كانت الأنبياء – صلوات الله تعالى عليهم – لا تأخذ علومها إلا من الوحي الخاص الإلهي، فقلوبه ساذجة من النظر العقلي..."[2].

فنجده في (فص كلمة سبوحية في كلمة نوحية) يقول:" لو أن نوحا جمع لقومه بين الدعوتين لأجابوه...وعلم أنهم إنما لم يجيبوا دعوته لما فيها من الفرقان، والأمر قرآن لا فرقان، وممن أقيم في القرآن لا يصغى إلى الفرقان وإن كان فيه، فإن القرآن يتضمن الفرقان، والفرقان لا يتضمن القرآن، ولهذا مااختص بالقرآن إلا محمد صلى الله عليه وسلم ة هذه الأمة التي هي خير أمة أخرجت للناس؛ ﴿ لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ ۖ ﴾ الشورى: 11، يجمع الأمرين في أمر واحد، فلو أن نوحا يأتي بمثل هذه الآية لفظا أجابوه..."[3].

أما فيما يتعلق بإبراهيم وإسماعيل حينما قال لأبيه إبراهيم: ﴿يَٰٓأَبَتِ ٱفْعَلْ مَا تُؤْمَرُ ۖ ﴾ الصافات:102. يقول:" والولد عين أبيه، فما رأى يذبحُ سوى نفسه، فظهر بصورة كبش من ظهر بصور إنسان، وظهر بصورة ولد: لا بل بحكم ولد من هو عين الوالد"[4].

1 - شذرات الذهب في أخبار من ذهب، ابن العماد، دار الآفاق الجديدة، بيروت ودمشق، 1989، ج 5، ص 200.

2 - فصوص الحكم، ج1، ص 133.

3 - المصدر نفسه، ج1، ص 70.

4 - المصدر نفسه، ج1، ص 78.

فهو يرى أن إبراهيم هو إسماعيل، وإسماعيل هو الكبش.

وعن أيوب يقول:" وعلم أيوب أن في حبس النفس عن الشكوى إلى الله في رفع الضر مقاومة القهر الإلهي، وهو جهل بالشخص إذا ابتلاه الله بما تتألم منه نفسه، فلا يدعو الله في إزالة ذلك الأمر المؤلم"[1].

فقد نسب الجهل إلى أيوب عليه السلام.

وقد أساء ابن عربي الأدبَ مع كليمِ الله موسى – عليه السلام – بقوله:" رائحة المكر في قوله: ﴿ جِئْتَ شَيْـًٔا نُّكْرًا ﴿٧٤﴾ ﴾ الكهف: 74. وما أنكر إلا ما شرع له في الإنكار، ولكن غاب عن تزكية الله لهذا الذي جاء بما أنكره عليه صاحبه فهو في الظاهر طعن في المزكَّى...وأي مكر أشد من هذا النكر، وما ثم فاعل إلا الله، فعلى من تنكر؟ فلو أنكرت بالله كما تزعم ما اعتذرت ولا استغفرت ولا طلبت الإقالة فإنه من تكلم بالله لم يخطئه طريقُ الصواب"[2].

فهو يزعم أن موسى يطعن في الخضر عليه السلام، وهذا كلام باطل لأن موسى يتعجب من تصرفات الخضر التي تبدو له في الظاهر غير منطقية ومنافية للتعاليم التي تلقاها موسى من عند ربه، فعلم موسى يختلف عن علم الخضر. وفي هذه الآيات رد واضح عليه، حيث يعظم الله عز وجل كل أنبيائه، فكلهم كانوا على دين واحد وملة واحدة، يقول تعالى: ﴿ "وَٱذْكُرْ فِى ٱلْكِتَـٰبِ إِدْرِيسَ ۚ إِنَّهُۥ كَانَ صِدِّيقًا نَّبِيًّا ﴿٥٦﴾ وَرَفَعْنَـٰهُ مَكَانًا عَلِيًّا ﴿٥٧﴾ أُو۟لَـٰٓئِكَ ٱلَّذِينَ أَنْعَمَ ٱللَّهُ عَلَيْهِم مِّنَ ٱلنَّبِيِّـۧنَ مِن ذُرِّيَّةِ ءَادَمَ وَمِمَّنْ حَمَلْنَا مَعَ نُوحٍ وَمِن ذُرِّيَّةِ إِبْرَٰهِيمَ وَإِسْرَٰٓءِيلَ وَمِمَّنْ هَدَيْنَا وَٱجْتَبَيْنَآ ۚ إِذَا تُتْلَىٰ عَلَيْهِمْ ءَايَـٰتُ ٱلرَّحْمَـٰنِ خَرُّوا۟ سُجَّدًا وَبُكِيًّا ۩ ﴿٥٨﴾ ﴾

[1] - المصدر السابق ج1، ص 174.

[2] - الفتوحات المكية، ج3 ص 52.

خَلَفَ مِنۢ بَعۡدِهِمۡ خَلۡفٌ أَضَاعُواْ ٱلصَّلَوٰةَ وَٱتَّبَعُواْ ٱلشَّهَوَٰتِۖ فَسَوۡفَ يَلۡقَوۡنَ غَيًّا ﴿٥٩﴾ إِلَّا مَن تَابَ وَءَامَنَ وَعَمِلَ صَٰلِحًا فَأُوْلَٰٓئِكَ يَدۡخُلُونَ ٱلۡجَنَّةَ وَلَا يُظۡلَمُونَ شَيۡـٔٗا ﴿٦٠﴾ ﴾ مريم: الآيات 56- 60.

ويواصل ابن عربي تجنيه على الله قائلا : " فالعلي لنفسه هو الذي يكون له الكمال الذي يستغرق جميع الأمور الوجودية والنسب العدمية، بحيث لا يمكن أن يفوته نعت منها، سواء كانت محمودة عرفا وعقلا وشرعا، أو مذمومة عرفا وعقلا وشرعا، وليس ذلك إلا لمسمى الله خاصة"[1].

فهو ينسب لله عز وجل صفات الذم والنقص – تعالى عن ذلك علوا كبير -.

ونجده يقول أيضا:" ما ثم مسمّى وجودي إلا الله، فهو المسمى بكل اسم، والموصوف بكل صفة، والمنعوت بكل نعت، وأما قوله: :﴿سُبۡحَٰنَ رَبِّكَ رَبِّ ٱلۡعِزَّةِ عَمَّا يَصِفُونَ ﴿١٨٠﴾﴾ الصافات: 180. من أن يكون له شريك في الأسماء كلها، فالكل أسماء الله" [2].

ويقول: " ألا ترى الحق يظهر بصفات المحدثات، وأخبر بذلك عن نفسه، وبصفات النقص وبصفات الذم، ألا ترى المخلوق يظهر بصفات الحق من أولها إلى آخرها – وكلها حق له – كما هي صفات المحدثات حق للحق"[3].

فالله عند ابن عربي يجوع ويعطش، ويمرض، وينكِح ويُنكَح، وهذا هو الكمال عنده، خلافا لما ثبت عن النبي في الحديث الذي رواه مسلم" والخير بيديك، والشر ليس إليك"، فقد نزهه عن نسبة الشر إليه، وإن كان هو خالقه، ومريده لمن يشاء الوقوع فيه.

1 - فصوص الحكم، ج1، ص 79.

2 - الفتوحات المكية، ج12، ص 156.

3 - الفصوص، ج1، ص 80.

ويقول: " إنه ظاهر لنفسه، باطن عنه"[1].

وهذا محال في حقه تعالى القائل:﴿ وَهُوَ بِكُلِّ شَيۡءٍ عَلِيمٌ ٢٩ ﴾ البقرة: 29.

فهذا الكلام فيه نسبةُ الجهل إلى الله عز وجل – تعالى عن ذلك علوا كبيرا-.

أما رأيه في المشركين والمنتسبين إلى الأديان الأخرى، فهم مؤمنون بالله مهما تعدد معبودهم، فهو يرى في قوله تعالى: ﴿وَقَالُواْ لَا تَذَرُنَّ ءَالِهَتَكُمۡ وَلَا تَذَرُنَّ وَدّٗا وَلَا سُوَاعٗا وَلَا يَغُوثَ وَيَعُوقَ وَنَسۡرٗا ٢٣﴾ نوح: 23. " فإنهم إذا تركوها جهلوا من الحق على قدر ما تركوا من هؤلاء، فإن للحق في كل معبود وجها يعرفه من يعرفه، ويجهله من يجهله...وإن التفريق والكثرة كالأعضاء في الصورة المحسوسة، وكالقوى المعنوية في الصورة الروحانية، فما عُبد غير الله في كل معبود"[2].

فقد صوّب ابن عربي كل الأديان المنحرفة واعتبرها صحيحة، فأهل النار يتنعمون ويتلذذون بها، حيث يقول: " فقد بان لك عن الله تعالى أنه في أبنية كل وجهة، وما ثم إلا الاعتقادات، فالكل مصيب، وكل مصيب مأجور، وكل مأجور سعيد، وكل سعيد مرضي عنه، وإن شقي زمانا ما في الآخرة، فقد مرض وتألم أهل العناية – مع علمنا أنهم سعداء أهل حق – في الحياة الدنيا، فمن عباد الله من تدركهم تلك الآلام في الحياة الأخرى في دار تسمى جهنم، ومع هذا لا يقطع أحد من أهل العلم الذين كشفوا الأمر على ما هو عليه أنه لا يكون لهم في تلك الدار نعيم خاص بهم، إما بفقد ألم كانوا يجدونه فارتفع عنهم، فيكون نعيمهم راحتهم عن وجدان ذلك الألم، أو أن يكون نعيم مستقل زائد كنعيم أهل الجنان في الجنان"[3].

---

1 - المصدر السابق، ج1، ص 77.

2 - المصدر السابق، ج1، ص 72.

3 - فصوص الحكم، ج1، ص 114.

فابن عربي ينفي سرمدية العذاب على المشركين، وأورد ذلك في هذه الأبيات[1]:

فلم يبق إلا صادق الوعد وحده ... وما الوعيد الحق عين تعاين

وإن دخلوا دار الشقاء فإنهم ... على لذة فيها نعيم مبايـــــــــــــــن

نعيم جنان الخلد فالأمر واحد ... وبينهـــــما عند التجلي تبـــــــــــاين

يسمى عذابا من عذوبة طعمه ... وذاك له كالقشر والقشر صاين

وفي هذا المجال يعلّق أبو العلاء عفيفي عن قول ابن عربي قائلا:" وإذا كانت الطاعة والمعصية ليس لهما مدلول حقيقي – أو بالأحرى مدلول ديني – على نحو ما فسرنا، فأحرى بالثواب والعقاب ألا يكونا لهما مدلول إيجابي في مذهبٍ كمذهب وحدة الوجود. وأقصى ما يستطيع ابن عربي أن يقوله هو أن الثواب اسم ناشىء عن الطاعة في نفس المطيع، وأن العقاب اسم للأثر الناشىء عن المعصية في نفس العاصي . ولكنه تمشيا مع منطق مذهبه أميل إلى أن يعتبر العقاب والثواب – اللذة والألم – حالتين يشعر بهما الحق نفسه – أي: الحق المتعين في صورة العبد – لا عذاب ولا ثواب إذن بالمعنى الديني في الدار الآخرة، بل مآل الخلق جميعا إلى النعيم المقيم، سواء منهم من قُدّر له الدخول في الجنة، ومن قدر له الدخول في النار، فإن نعيم الجميع واحد وإن اختلفت صوره وتعددت أسماؤه"[2].

بل ذهب ابن عربي إلى أن الله كافأ هؤلاء بأن أغرقهم في بحار العلم في الله، ففي قوله تعالى: ﴿مِّمَّا خَطِيٓـَٔـٰتِهِمۡ أُغۡرِقُواْ فَأُدۡخِلُواْ نَارًا فَلَمۡ يَجِدُواْ لَهُم مِّن دُونِ ٱللَّهِ أَنصَارًا ﴿٢٥﴾﴾ نوح: 25، يقول:" ﴿مما خطيئاتهم ﴾ فهي التي خطت بهم فغرقوا في بحار العلم بالله وهو

[1] - المصدر السابق، ج1، ص194.

[2] - مقدمة تحقيق كتاب الفصوص، أبو العلا عفيفي، ج1، ص 42.

الحيرة،﴿فأدخلوا نارا﴾ في عين الماء في المحمديين. ﴿فلم يجدوا من دون الله أنصارا ﴾ فكان الله عين أنصارهم فهلكوا فيه إلى الأبد. فلو أخرجهم إلى السيف، يسف الطبيعة لنزل بهم عن هذه الدرجة الرفيعة، وإن كان الكل لله وبالله "[1].

فهو يصوّب عبادة الأصنام، حينما يصرح" فما أحد من العالم إلا على صراط مستقيم...ومن هنا تعلم أن كل حكم ينفذ اليوم في العالم أنه حكم الله عز وجل، وإن خالف الحكم المقرر في الظاهر المسمى: شرعا"[2].

فكل المعبودات عنده حق، ولا ينكر على أي كافر كفره، قال: " فإياك أن تتقيد بعقد مخصوص، وتكفر بما سواه، فيفوتك خير كثير، بل يفوتك العلم بالأمر على ما هو عليه، فكن في نفسك هيولى* لصور المعتقدات كلها، فإن الله أوسع وأعظم من أن يحصره عقد دون عقد، فإن الله يقول: ﴿ فأينما تولوا فثم وجه الله ﴾"[3].

وفي تأويله لقوله تعالى:" ﴿قَالَ رَبُّنَا ٱلَّذِىٓ أَعۡطَىٰ كُلَّ شَىۡءٍ خَلۡقَهُۥ ثُمَّ هَدَىٰ ۝٥٠﴾ طه: 50.يقول:" فهو تعالى أعطاه الاستعداد بقوله: ﴿قَالَ رَبُّنَا ٱلَّذِىٓ أَعۡطَىٰ كُلَّ شَىۡءٍ خَلۡقَهُۥ ثُمَّ هَدَىٰ ۝٥٠﴾ ثم رفع الحجاب بينه وبين عبده فرآه في صورة معتقده، فهو عين اعتقاده. فلا يشهد القلب ولا العين أبدا صورة معتقده في الحق، فالحق الذي في المعتقد هو الذي وسع القلب صورته، وهو الذي يتجلى له فيعرفه، فلا ترى العين إلا الحق الاعتقادي، ولا خفاء بتنوع الاعتقادات، فمن

---

1 - الفصوص، ص 73.

2 - المصدر نفسه، ج1، ص ص 158، 165.

3 - المصدر نفسه، ج1، ص 113.

* - الهيولى: لفظ يوناني بمعنى الأصل والمادة، وفي الاصطلاح الفلسفي هي: ما به الشيء بالقوة، أو جوهر في الجسم قابل لما يعرض لذلك الجسم من الاتصال والانفصال، وقد استعملها هنا ابن عربي بمعنى القابل، أي الذي تنطبع فيه صور المعتقدات كلها، وينفعل بها، وتصدر عنه أفعاله طبقا لمعتقداته المتنوعة.

قيده أنكره في غير ما قيده به، وأقر به فيما قيده به إذا تجلى، ومن أطلقه عن التقييد لم ينكره وأقر به في كل صورة يتحول فيها ويعطيه من نفسه قدر صورة ما تجلى له إلى ما لا يتناهى"[1] .

وحينما نأتي إلى الحديث النبوي الشريف" أنا عند ظن عبدي بي"[2]، لا أظهر له إلا في صورة معتقده، فإن شاء أطلق وإن شاء قيد، فإله المعتقدات تأخذه الحدود، وهو الإله الذي وسعه قلب عبده، فإن الإله المطلق لا يسعه شيء، لأنه عين الأشياء"[3].

أي أن العبد إذا ظن في الله أي شيء فهو عند ظنه، حتى لو كان حجرا أو شجرا...

وفي ما يتعلق بالمرأة التي تشكل جانبا كبيرا في فلسفة ابن عربي، نجده يؤول قوله تعالى:﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ إِنَّا خَلَقۡنَٰكُم مِّن ذَكَرٖ وَأُنثَىٰ وَجَعَلۡنَٰكُمۡ شُعُوبٗا وَقَبَآئِلَ لِتَعَارَفُوٓاْۚ إِنَّ أَكۡرَمَكُمۡ عِندَ ٱللَّهِ أَتۡقَىٰكُمۡۚ إِنَّ ٱللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٞ ١٣ ﴾ الحجرات: 13. يذهب في ذلك إلى الظاهر والباطن، منطلقا كعادته من الباطن وصولا إلى الظاهر خدمةً لمذهبه الفلسفي الصوفي المبني على التأويل المفعم بالرموز والألغاز، فهو يرى:

- أن قوله تعالى: ﴿إِنَّا خَلَقۡنَٰكُم﴾ الحجرات: 13 : بمعنى آدم خلقه الله وسواه بيديه مباشرة.

-﴿مِّن ذَكَرٖ﴾ : خلق حواء من آدم، أي جزء من كل.

-﴿وَأُنثَىٰ ﴾ : خلق عيسى من مريم عليهما السلام.

-﴿مِّن ذَكَرٖ وَأُنثَىٰ﴾ : خلق سائر الناس بطريق التوالد والتناسل.

فاستنتج ابن عربي أنواع الجسوم الإنسانية وهي: آدم وحواء، وعيسى وسائر البشر[4].

---

[1] - فصوص الحكم، ج1، ص 121.

[2] - رواه البخاري ، ج9، ص 121، رقم7405، 7505، 7537ومسلم،ج4، ص 2061، رقم 2675.

[3] - فصوص الحكم، ابن عربي، ج، ص 226.

[4] - ينظر: المصدر نفسه، ج2، ص 247.

ويرى في قوله تعالى:" ﴿ مثل عيسى عند الله كمثل آدم ﴾ أل عمران : 59، برهانا على براءة مريم، فظهور عيسى من مريم بغير أب، كظهور حواء من آدم من غير أم"[1].

وعليه كان عيسى الأب الثاني للبشرية.

وفي حديثه عن التفاضل بين الرجل والمرأة في مجال الميراث، والوارد في قوله تعالى:
﴿ يُوصِيكُمُ ٱللَّهُ فِيٓ أَوۡلَٰدِكُمۡۖ لِلذَّكَرِ مِثۡلُ حَظِّ ٱلۡأُنثَيَيۡنِۚ فَإِن كُنَّ نِسَآءٗ فَوۡقَ ٱثۡنَتَيۡنِ فَلَهُنَّ ثُلُثَا مَا تَرَكَۖ وَإِن كَانَتۡ وَٰحِدَةٗ فَلَهَا ٱلنِّصۡفُۚ وَلِأَبَوَيۡهِ لِكُلِّ وَٰحِدٖ مِّنۡهُمَا ٱلسُّدُسُ مِمَّا تَرَكَ إِن كَانَ لَهُۥ وَلَدٞۚ فَإِن لَّمۡ يَكُن لَّهُۥ وَلَدٞ وَوَرِثَهُۥٓ أَبَوَاهُ فَلِأُمِّهِ ٱلثُّلُثُۚ فَإِن كَانَ لَهُۥٓ إِخۡوَةٞ فَلِأُمِّهِ ٱلسُّدُسُۚ مِنۢ بَعۡدِ وَصِيَّةٖ يُوصِي بِهَآ أَوۡ دَيۡنٍۗ ءَابَآؤُكُمۡ وَأَبۡنَآؤُكُمۡ لَا تَدۡرُونَ أَيُّهُمۡ أَقۡرَبُ لَكُمۡ نَفۡعٗاۚ فَرِيضَةٗ مِّنَ ٱللَّهِۗ إِنَّ ٱللَّهَ كَانَ عَلِيمًا حَكِيمٗا ﴿١١﴾ ﴾النساء : 11.

لا يعني في رأي ابن عربي أفضلية الذكر على الأنثى، بل العكس تماما يقول : " أشار الحق بوحدانية المرأة وفردانية الرجل، وقوة المرأة وضعف الرجل، بصورة الميراث، فأعطى الأكثر للأضعف كي يقوى من جهة الضعف ومن جهة النشء. فإن الوحداني لا يقبل إلا مثله، فأعطي قسما واحدا. والفرد إنما هو عين اثنين فهو ناظر لما هو عنه، فأخذ قسمين. فمن الوجهين معا للمرأة الثلث وللرجل الثلثان، إذا لم يكن سواهما فافهم، فإن الحكم ينتقل بانتقال الزائد والناقص ويصير على صورة وضع المسألة، فإن الحكم أبدا إنما هو للموطن"[2].

فهنا تفضيل للمرأة على الرجل باعتبار الوحدانية للمرأة والفردية للرجل، فالقوي يكتفي بالقليل لأنه في غنى عن الزيادة.

---

[1] - المصدر السابق، ج2، ص 249.

[2] - كتاب الألف ، ابن عربي، جمعية دائرة المعارف العثمانية، حيدر آباد، ط1942،1ص 8.

وينسب ابن عربي الكمال للمرأة بأنها لا تنسى، بينما النسيان من خصائص الرجل، ويؤول قوله تعالى:﴿... وَٱسۡتَشۡهِدُواْ شَهِيدَيۡنِ مِن رِّجَالِكُمۡۖ فَإِن لَّمۡ يَكُونَا رَجُلَيۡنِ فَرَجُلٞ وَٱمۡرَأَتَانِ مِمَّن تَرۡضَوۡنَ مِنَ ٱلشُّهَدَآءِ أَن تَضِلَّ إِحۡدَىٰهُمَا فَتُذَكِّرَ إِحۡدَىٰهُمَا ٱلۡأُخۡرَىٰۚ ... ﴿٢٨٢﴾﴾ البقرة: 282.

ففي الشهادة يرى أن وجود المرأتين يحقق اليقين، فإذا نسيت الأولى ذكرتها الأخرى، أما الرجل إذا نسي ذهب الحق معه، فالنسيان أصلا موروث عن نسيان آدم[1].

وقد نسب ابن عربي الإبداع للمرأة، فإذا أبدع الرجل في مجال ما، فهو أنثى، وما في الكون إلا إناث على حدّ قوله [2]:

إنا إناث لما فينا يولده ... فلنحـــــــمد الله مـــــــا في الكون من رجل

إنا الرجال الذين العرف ... عينهم هم الإناث وهم نفسي وهم أملي

ويقول ابن عربي عن المرأة :" ولما أحب الرجل المرأة، طلب الوصلة، أي غاية الوصلة التي تكون في المحبة، فلم يكن في صورة النشأة العنصرية أعظم وصلة من النكاح، ولهذا تعم الشهوة أجزاء ها كلها، ولذلك أمر بالاغتسال منه – فعمت الطهارة كما عم الفناء فيها – عند حصول الشهوة، فإن الحق غيور على عبده أن يعتقد أنه يلتذ بغيره، فطهره بالغسل، ليرجع بالنظر إليه فيمن فني فيه، إذ لا يكون إلا ذلك، فإذا شاهد الرجل الحق في المرأة، كان شهوده في منفعل، وإذا شاهده في نفسه – من حيث ظهور المرأة عنه- شاهده في فاعل، وإذا شاهده في نفسه من غير استحضار صورة ما تكون عنه، كان شهوده في منفعل عن الحق بلا واسطة، فشهوده للحق في المرأة أم وأكمل، لأنه يشاهد الحق من حيث هو فاعل منفعل، ومن نفسه من حيث هو منفعل

1 - الفتوحات المكية، ابن عربي، ج3، ص 89.

2 - المصدر نفسه، ج4، ص 445.

خاصة، فلهذا أحب صلى الله عليه وسلم النساء، لكمال شهود الحق فيهن، إذ لا يشاهد الحق مجردا عن المواد أبدا، فشهود الحق في النساء أعظم الشهود وأكمله، وأعظم الوصلة النكاح"[1].

فالمرأة هي معبودة ابن عربي والتي من خلالها يعرف ربه، فالتأنيث عنده هو حقيقة وجوهر الوجود.

و يواصل ابن عربي ليَّ أعناق النصوص خدمة لمذهبه الباطني فيؤول قوله تعالى:﴿ نَسُواْ ٱللَّهَ فَنَسِيَهُمۡۚ إِنَّ ٱلۡمُنَٰفِقِينَ هُمُ ٱلۡفَٰسِقُونَ ٦٧ ﴾ التوبة: 67. فيقول أنه ينطبق على الناسين المنسيين " نعت المحب بأنه ناس حظه وحظ محبوبه استفرغه الحب، فأنساه المحبوب وأنساه نفسه، وهذا هو حب الحب وحقيقته الإلهية التي صدرت منها هذه الحقيقة لا تنقال، نعم تنقال إلا أنها من الأسرار التي لا تذاع فمن كشفها عرفها، ولا يجوز له أن يعرّف بها"[2].

فهذا المعنى مخالف للظاهر المراد منه في الآية التي جاءت في وصف المنافقين الذين يأمرون بالمنكر وينهون عن المعروف..كما أن ذكر النسيان في الآية من باب المشاكلة من الناحية البلاغية، فحاشا الله سبحانه وتعالى أن يتصف بالنسيان وهو نقص لايجوز في حق الذات الإلهية المنزهة عن كل عيب ونقص.

وقد سمى ابن عربي هذا النوع من الحب (حب الحب) بحيث يفني المحب في المحبوب فناء بحيث ينسى نفسه نهائيا. يقول: " كل حب لايتعلق بنفسه وهو المسمى حب الحب لا يعول عليه، وكل حب لا يفنيك عنك...لا يعول عليه...المحب لا نعت له يقيد به ولا صفة"[3].

وأما في مجال التوحيد فإن ابن عربي ينظر إليه نظرة مخالفة للعلماء والفقهاء، نظرة صوفية باطنية خالصة. فالإيمان عنده طهارة للباطن، وله معنيان:

---

1 - فصوص الحكم، ابن عربي، ج1، ص 217.

2 - المصدر نفسه، ج2، ص 359.

3 - المصدر نفسه، ج2، ص 359.

-الإيمان فعل التصديق عامة، وضده الكفر، يقول:" وأما الإيمان فهو أمر عام وكذلك الكفر الذي هو ضده، فإن الله قد سمى مؤمنا من آمن بالحق، وسمّى مؤمنا من آمن بالباطل، وسمى كافرا من يكفر بالله وسمى كافرا من يكفر بالطاغوت"[1].

-الإيمان نور في القلب يقذفه الله في قلب عبده، فيكون مستعدا لقبول أي دين أو شرع، يقول:" إن الإيمان عبارة عن نور حاصل من قبل الحق تعالى متعين من حضرة الاسم الرحيم والهادي والمؤمن لإزالة ظلمة الهوى والطبع، قابل لكل ما يرد منه سبحانه وتعالى من دين أو شرع أو نحوهما...فيسمّى بهذا الوصف والحكم الخاص إيمانا وتصديقا"[2].

وهذا في رأيه إدراك رحمة الله لكل المؤمنين دون استثناء، فالتوحيد عند ابن عربي مخالف لما تعارف عليه أهل السنة والجماعة، والذي يقسمونه إلى: توحيد الألوهية، وتوحيد الربوبية، ثم توحيد الأسماء والصفات.

وأما فيما يتعلق بالعبادات، فالصوفية ينظرون إليها انطلاقا من فكرة الظاهر والباطن، إذ تعاليم الدين ليست مجرد عبادات ظاهرة، بل أعطاها الصوفية معاني باطنة، وفي هذا الشأن يقول ابن عربي[3]:

تبصّر ترى سر الطهارة واضحا ... يسيرا على أهل التيقظ والذكا
فإن نسي الإنسان ركنا فإنه ... يعيد ويقضي ما تضمن واحتوى
وإن لم يكن ركنا وعطل سنة ... فلم يأنس الزلفى وما بلغ المنى
وذلك في كل العبادات شائع ... وليس جهول بالأمور كمن درى
إذا كان هذا ظاهر الأمر فالذي ... توارى عن الأبصار أعظم منتشا

1 - الفتوحات المكية، ج3، ص 338.
2 - حقيقة العبادة عند ابن عربي، كرم أمين أبو كرم، دار الأمين، القاهرة، مصر، ط1، ص 117،
3 - ينظر: الفتوحات المكية، ابن عربي، ج1، ص 329.

فليست الطهارة مجرد غسل البدن أو الأعضاء بالماء، بل هي تطهير الباطن من الرذائل والمعاصي والآثام. وهذا أمر لا يلتفت إليه الفقهاء غالبا.

فإذا كانت الصلاة هي العبادة المخصوصة في أوقات محددة وشروط شرعية، وهي الصلة بين العبد وربه، فإنها عند ابن عربي تتخذ مفاهيمَ وأذواقا مختلفة. فعنده ينتقل الأمر من المحسوس إلى المعنوي، الذي هو أمر قلبي.

والصلاة المفروضة شرعا عند ابن عربي هي ثمانية، الصلوات الخمس، والوتر وهو صلاة الليل، وصلاة الجمعة والعيدان والكسوف والاستسقاء والاستخارة وصلاة الجنائز.[1]

فبخصوص الوضوء والطهارة، ينظر إليهما انطلاقا من الظاهر والباطن، إذ هي في بادئ الأمر أفعال معينة مخصوصة، ولكنها في الباطن طهارة للقلب وللنفس والعقل، ويحتاج الأمر عنده إلى رياضات ومجاهدات منها:

- مخالفة مرادات النفس

-قطع الرجاء بما سوّى الله تعالى

- تسليم النفس لشيخ عارف كامل، لقوله تعالى: ﴿وَٱبۡتَغُوٓاْ إِلَيۡهِ ٱلۡوَسِيلَةَ ﴿٣٥﴾﴾ المائدة: 35.فالشيخ وسيلة لمساعدة المريد وتعليمه وتوجيهه إلى الطريق الصواب من أجل التغلب على الصعاب، وأهواء النفس والاعتماد على الله وحده[2].

وأما المُلهِمة فتقابل بالرأس الذي هو محل الإدراك والسر، فيغسل بماء العشق والرياضة.

وأما المطمئنة فتقابل الرجلين، وبهما الانتقال من مكان إلى مكان، وتغسل بماء جذبه الحق سبحانه وتعالى[3].

---

1 - ينظر: المصدر السابق، ج1، ص ص 387، 490.

2 - ينظر : المرجع السابق، ص 151.

3 - المرجع السابق، ص 152.

والأمر نفسه في الطهارة في حكم الباطن، لأنها شرط صحة في الصلاة، وفي الحضور الإلهي والفناء في الله – حسب زعمه – ولذلك يفسر قوله تعالى ﴿ وَثِيَابَكَ فَطَهِّرْ ﴿٤﴾ ﴾ المدثر: 04، بأن الثوب كناية عن الود والوصلة، فلا بد من تطهير القلب بماء علم الأخلاق والرياضة والمجاهدة ليعود القلب إلى حال الصفاء، مستعدا للحضور الإلهي والمفاجأة، حيث إن القلب محل الإيمان بالله والسعة الإلهية والتجلي الرباني[1].

ويرى ابن عربي ارتباط معنى الصلاة بالرحمة، وهي صلاة الحق، لقوله تعالى: ﴿ هُوَ ٱلَّذِى يُصَلِّى عَلَيْكُمْ وَمَلَٰٓئِكَتُهُۥ لِيُخْرِجَكُم مِّنَ ٱلظُّلُمَٰتِ إِلَى ٱلنُّورِ ۚ وَكَانَ بِٱلْمُؤْمِنِينَ رَحِيمًا ﴿٤٣﴾ ﴾ الأحزاب: 43.

فالصلاة عنده: لفظ مشتق من(المصلي في الخيل) وهو الذي يلي السابق في الحلبة، أي أن للصلاة المكانة الثانية في حلبة السباق، أما المكانة الأولى فهي لشهادة التوحيد، ثم الزكاة، ثم الصوم، وأخيرا الحج، وهذا الترتيب في العبادات قيل على لسان الرسول عليه الصلاة والسلام[2].

وفيما يتعلق بالتوجه إلى الكعبة، فإن ابن عربي لا يراه شرطا في صحة الصلاة، عكس الفقهاء الذين يرونه شرطا ضروريا، فهو يؤول قوله تعالى : ﴿ فَأَيْنَمَا تُوَلُّواْ فَثَمَّ وَجْهُ ٱللَّهِ ۚ ﴿١١٥﴾ ﴾ البقرة: 115.

أنه يمكن للمصلي أن يصلي متجها إلى أي مكان في حال جهله القبلة[3].

لأن ابن عربي يعتقد أن الانسان مجبور في كل حالاته، وبالتالي فاختيار القبلة هو إلغاء لصفة الاختيار عند العبد، وذلك أن " أصل كل ما سوى الله الاضطرار والإجبار، حتى اختيار العبد هو مجبور في اختياره"[1].

---

1 - ينظر: الفتوحات المكية، ابن عربي ، ج5، ص 139.

2 - ينظر: المصدر نفسه، ج5، 6، ص ص 231، 51.

3 - ينظر : المصدر نفسه، ج6، ص 157.

ويستدل في ذلك بالآيات التالية:

- ﴿وَرَبُّكَ يَخْلُقُ مَا يَشَآءُ وَيَخْتَارُ ۗ مَا كَانَ لَهُمُ ٱلْخِيَرَةُ ۚ سُبْحَٰنَ ٱللَّهِ وَتَعَٰلَىٰ عَمَّا يُشْرِكُونَ ﴿٦٨﴾﴾ القصص: 68.

- ﴿ وَلَوْ شِئْنَا لَءَاتَيْنَا كُلَّ نَفْسٍ هُدَىٰهَا وَلَٰكِنْ حَقَّ ٱلْقَوْلُ مِنِّى لَأَمْلَأَنَّ جَهَنَّمَ مِنَ ٱلْجِنَّةِ وَٱلنَّاسِ أَجْمَعِينَ ﴿١٣﴾﴾ السجدة: 13 .

-﴿ مَا يُبَدَّلُ ٱلْقَوْلُ لَدَىَّ وَمَآ أَنَا۠ بِظَلَّٰمٍ لِّلْعَبِيدِ ﴿٢٩﴾﴾ ق:29.

كما يولي ابن عربي اهتماما للركوع والسجود، ويعتبرهما مقامين مترابطين ومتصلين، وقد ورد ذكرهما مرات عديدة في القرآن الكريم، من ذلك قوله تعالى:

- ﴿وَأَقِيمُوا۟ ٱلصَّلَوٰةَ وَءَاتُوا۟ ٱلزَّكَوٰةَ وَٱرْكَعُوا۟ مَعَ ٱلرَّٰكِعِينَ ﴿٤٣﴾﴾ البقرة: 43.

- ﴿ وَإِذْ جَعَلْنَا ٱلْبَيْتَ مَثَابَةً لِّلنَّاسِ وَأَمْنًا وَٱتَّخِذُوا۟ مِن مَّقَامِ إِبْرَٰهِۦمَ مُصَلًّى ۖ وَعَهِدْنَآ إِلَىٰٓ إِبْرَٰهِۦمَ وَإِسْمَٰعِيلَ أَن طَهِّرَا بَيْتِىَ لِلطَّآئِفِينَ وَٱلْعَٰكِفِينَ وَٱلرُّكَّعِ ٱلسُّجُودِ ﴿١٢٥﴾﴾ البقرة: 125.

- ﴿ مُّحَمَّدٌ رَّسُولُ ٱللَّهِ ۚ وَٱلَّذِينَ مَعَهُۥٓ أَشِدَّآءُ عَلَى ٱلْكُفَّارِ رُحَمَآءُ بَيْنَهُمْ ۖ تَرَىٰهُمْ رُكَّعًا سُجَّدًا يَبْتَغُونَ فَضْلًا مِّنَ ٱللَّهِ وَرِضْوَٰنًا ۖ سِيمَاهُمْ فِى وُجُوهِهِم مِّنْ أَثَرِ ٱلسُّجُودِ ۚ ذَٰلِكَ مَثَلُهُمْ فِى ٱلتَّوْرَىٰةِ ۚ وَمَثَلُهُمْ فِى ٱلْإِنجِيلِ كَزَرْعٍ أَخْرَجَ شَطْـَٔهُۥ فَـَٔازَرَهُۥ فَٱسْتَغْلَظَ فَٱسْتَوَىٰ عَلَىٰ سُوقِهِۦ يُعْجِبُ ٱلزُّرَّاعَ لِيَغِيظَ بِهِمُ ٱلْكُفَّارَ ۗ وَعَدَ ٱللَّهُ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ وَعَمِلُوا۟ ٱلصَّٰلِحَٰتِ مِنْهُم مَّغْفِرَةً وَأَجْرًا عَظِيمًۢا ﴿٢٩﴾﴾ الفتح: 29.

كما يولي ابن عربي اهتماما للركوع والسجود، ويعتبرهما مقامين مترابطين ومتصلين، كما يرى أن عملية الركوع والسجود مشتركة بين الخلق والخالق، حيث يصير الراكع هو الاسم الإلهي

[1] - المصدر نفسه ج6، ص ص 157، 160.

المهيمن على العبد، وراكعا تحت تأثير غيره من الأسماء، فهو مشهد انحناء حق لحق، فالركوع " إشارة إلى شهود انعدام الموجودات الكونية تحت وجود التجليات الإلهية"[1].

وأما السجود فلا يكون إلا عن تجل وشهود، لأن الساجد لا يسجد إلا تحت تأثير اسم إلهي يظهر حكمه على العبد، لهذا مدح الله السجود، تمييزا عن كل أفعال الصلاة، لشرفه في حق العبد[2].

ويقابل ابن عربي بين الأعضاء السبعة في السجود وهي: الوجه، واليدين، والركبتين، وأطراف القدمين، وبين الصفات الإلهية السبع وهي: الحياة، والعلم، والإرادة، والقدرة، والكلام، والسمع ، والبصر، ويرى أنه لا تجوز عند الفقهاء الصلاة إلا بالسجود على الأعضاء السبعة، كذلك أنه لا يصح ذوقا أن ننقص أي صفة أو نسبة من الصفات الإلهية، لأن نقص صفة واحدة يبطل الجميع، والله كامل بصفاته[3].

وهذه الأمور التي ذكرها ابن عربي ليست من مبطلات الصلاة التي ذكرها الفقهاء.

ويعرف ابن عربي السجود بالقول بأن السجود من كل ساجد مشاهدة أصله، الذي هو غيب من ثلاثة جوانب هي:

- سجود الجسم إلى التربة التي هي أصله.
- سجود الروح إلى الروح الكلية التي صدر عنها.
- سجود السر لربه الذي به نال المرتبة.

وبهذا يتحقق العبد الساجد من أنه لا بقاء له إلا بوجود الأصل، وأنه لا بقاء للعالم إلا بالله[4].

وقد ورد ذكر الركوع والسجود مرات عديدة في القرآن الكريم، من ذلك قوله تعالى:

- ﴿وَأَقِيمُواْ ٱلصَّلَوٰةَ وَءَاتُواْ ٱلزَّكَوٰةَ وَٱرْكَعُواْ مَعَ ٱلرَّٰكِعِينَ ﴿٤٣﴾﴾ البقرة: 43.

---

1 - الفتوحات المكية، ابن عربي، ج2، ص 34.

2 - المصدر السابق ج2، ص 35.

3 - ينظر : المصدر نفسه، ج6، ص 372.

4 - ينظر: المصدر نفسه، ج2، ص 102.

- ﴿ وَإِذۡ جَعَلۡنَا ٱلۡبَيۡتَ مَثَابَةً لِّلنَّاسِ وَأَمۡنًا وَٱتَّخِذُواْ مِن مَّقَامِ إِبۡرَٰهِـۧمَ مُصَلًّىۖ وَعَهِدۡنَآ إِلَىٰٓ إِبۡرَٰهِـۧمَ وَإِسۡمَٰعِيلَ أَن طَهِّرَا بَيۡتِيَ لِلطَّآئِفِينَ وَٱلۡعَٰكِفِينَ وَٱلرُّكَّعِ ٱلسُّجُودِ ١٢٥ ﴾ البقرة: 125.
- ﴿ مُّحَمَّدٌ رَّسُولُ ٱللَّهِۚ وَٱلَّذِينَ مَعَهُۥٓ أَشِدَّآءُ عَلَى ٱلۡكُفَّارِ رُحَمَآءُ بَيۡنَهُمۡۖ تَرَىٰهُمۡ رُكَّعًا سُجَّدًا يَبۡتَغُونَ فَضۡلًا مِّنَ ٱللَّهِ وَرِضۡوَٰنًاۖ سِيمَاهُمۡ فِي وُجُوهِهِم مِّنۡ أَثَرِ ٱلسُّجُودِۚ ذَٰلِكَ مَثَلُهُمۡ فِي ٱلتَّوۡرَىٰةِۚ وَمَثَلُهُمۡ فِي ٱلۡإِنجِيلِ كَزَرۡعٍ أَخۡرَجَ شَطۡـَٔهُۥ فَـَٔازَرَهُۥ فَٱسۡتَغۡلَظَ فَٱسۡتَوَىٰ عَلَىٰ سُوقِهِۦ يُعۡجِبُ ٱلزُّرَّاعَ لِيَغِيظَ بِهِمُ ٱلۡكُفَّارَۗ وَعَدَ ٱللَّهُ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَعَمِلُواْ ٱلصَّٰلِحَٰتِ مِنۡهُم مَّغۡفِرَةً وَأَجۡرًا عَظِيمَۢا ٢٩ ﴾ الفتح: 29.

وأما الزكاة فيرى ابن عربي أن لها عاملين هما:

- عامل الخوف من العذاب أو الطمع في الأجر والثواب، وهي زكاة الظاهر، ومقيدة بالشرع.
- عاملُ عدمِ الرغبة في الثواب، وعدم الرهبة من العقاب، وهي زكاة الباطن امتثالا لأوامر الربوبية نهيا وأمرا[1].

ويربط ابن عربي بين المال والوجود، فكما أن الوجود لله، فالمال لله، وبالتالي فهناك زكاة الوجود، وهي إرجاع ما هو لله إلى الله. يقول:"...فالمال والوجود أمانة عند الإنسان، وهما لله تعالى أصلا، وللإ نسان بالعرض، وزكاتهما ردهما لصاحبهما"[2].

فهذا نوع جديد من الزكاة أضافه ابن عربي لم يعرفه الفقهاء، ويذهب إلى أن الوجود والمال لله، وبالتالي ليس هناك مال خاص للإنسان حتى يخرج عنه الزكاة.

[1] - ينظر: الفتوحات المكية، ابن عربي، ج8، ص ص 329، 330.

[2] - المصدر نفسه، ج8، ص 200.

ويقدم ابن عربي شروطا – من المنظور الصوفي – للزكاة، منها الحرية فهو يرى أن الحر" هو من أقام حقوق العبودية لله تعالى، فهو حر عن ما سوى الله"[1].

حيث أنه لا ملك عليه في وجوده لأحد من خلق الله.

ويعرف الإنسان البالغ بأنه الذي يدرك التمييز بين ما يستحقه ربه وما لا يستحقه، فإذا عرف المرء ذلك التمييز، فقد بلغ الحد الذي يجب عليه فيه رد الأمور كلها إلى الله، وهي الزكاة الواجبة عليه[2].

وهذا أيضا مخالف لتعريف البالغ عند الفقهاء .

أما تعريفه للعاقل، فيرى أنه" لما كان العقل يأبى إلا الفضائل فإنه يقيد صاحبه عن التصرف فيما لا ينبغي"[3].

ولذلك فالعاقل – حسب رأيه -هو من يعقل عن الله ما يريده منه، ويكون ذلك إما إلهاما أو أخذا عن الرسول صلى الله عليه وسلم.

مع العلم أن الزكاة هي ركن مهم من أركان الإسلام، وتأتي في كثير من آيات القرآن مقترنة بالصلاة، كقوله تعالى: ﴿ ءَأَشْفَقْتُمْ أَن تُقَدِّمُواْ بَيْنَ يَدَىْ نَجْوَىٰكُمْ صَدَقَٰتٍۚ فَإِذْ لَمْ تَفْعَلُواْ وَتَابَ ٱللَّهُ عَلَيْكُمْ فَأَقِيمُواْ ٱلصَّلَوٰةَ وَءَاتُواْ ٱلزَّكَوٰةَ وَأَطِيعُواْ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥۚ وَٱللَّهُ خَبِيرُۢ بِمَا تَعْمَلُونَ ﴿١٣﴾ ﴾ المجادلة: 13 . والتي تعني النماء، والصلاح، والتطهير، وغيرها من المعاني، فقد كان لها عند ابن عربي معاني باطنية مختلفة عن الفقهاء.

وأما الصوم فهو عند ابن عربي من الرياضاتِ والمجاهداتِ الصوفيةِ، إذ أنه يساعد على التخلص من سيطرة القوى الحيوانية وتسلطها على الإنسان، لتستيقظ القوى النفسانية والروحانية. حيث

---

1 - المصدر نفسه، ج8، ص 219.

2 - ينظر: المصدر السابق، ج4، ص 95.

3 - المصدر نفسه، ج4، ص 95.

يتجلى الحق بصفة ذاتية على عبده الصائم، فيحوز صفة الكمال في العمل، فيتبدل الإمساك عن الأعمال المبطلة، إلى العمل بالحق، حيث يستولي الله على كل قوى الصائم[1].

ويدّعي ابن عربي أن اسمَ رمضان مشتقٌ من اسم من أسماء الله، فتميّز عن باقي الشهور، ويصير شهرا لا مثيل له، يجب صيامه على كل إنسان، فالصوم أوله طلوع الفجر وآخره غروب الشمس، وهذا يماثل اتصافه تعالى بأنه الأول والآخر[2].

والمعول في معرفة شهر رمضان – حسب ابن عربي – هو الذوق والكشف، مع

الأخذ بالظاهر عند الفقهاء والمتعلق بالرؤية. فالهلال يرمز إلى المعرفة، والعارف وحده هو القادر على التمييز بين الأسماء الإلهية المسيطرة بقلبه، حيث يميّز بين الاسم (رمضان) والاسم (الفاطر). ولهذا حين يطلع هلال المعرفة في قلوب العارفين من تأثير الاسم الإلهي(رمضان) وجب على العارف الصوم، وأما حين يطلع هلال المعرفة من الاسم الإلهي(الفاطر) لقوله تعالى: ﴿ ٱلْحَمْدُ لِلَّهِ فَاطِرِ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ ﴿١﴾ ﴾ فاطر: 01، وجب الفطر على الأجسام والأرواح، وأما إذا غُمَّ هلالُ المعرفةِ على العارف بسبب الحجاب، فعليه أن ينظر في هلال عقله[3].

والمعلوم أن الصوم هو سر خاص بن العبد وربه، فقد فرضه الله عز وجل لقوله: ﴿ شَهْرُ رَمَضَانَ ٱلَّذِىٓ أُنزِلَ فِيهِ ٱلْقُرْءَانُ هُدًى لِّلنَّاسِ وَبَيِّنَٰتٍ مِّنَ ٱلْهُدَىٰ وَٱلْفُرْقَانِ ۚ فَمَن شَهِدَ مِنكُمُ ٱلشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ ۖ وَمَن كَانَ مَرِيضًا أَوْ عَلَىٰ سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِّنْ أَيَّامٍ أُخَرَ ۗ يُرِيدُ ٱللَّهُ بِكُمُ ٱلْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ ٱلْعُسْرَ وَلِتُكْمِلُوا۟ ٱلْعِدَّةَ وَلِتُكَبِّرُوا۟ ٱللَّهَ عَلَىٰ مَا هَدَىٰكُمْ وَلَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ ﴿١٨٥﴾ ﴾ البقرة: 185.

وحينما تعرض إلى ليلة القدر، رأى ابن عربي " أنها تدور في السنة كلها، في وتر وشفع، من الشهر الذي ترى فيه، وكانت الليلة المنزل فيها القرآن هي ليلة القدر موافقة ليلة النصف من شعبان، فإنها ليلة تدور في السنة كلها، فإن الله أنزل الكتاب فرقانا في ليلة القدر ليلة النصف من

1 - ينظر: الفتوحات المكية، ابن عربي، ج9 ، ص 101.

2 - ينظر: المصدر السابق، ج9، ص 115.

3 - ينظر المصدر نفسه، ج9، ص ص 124، 125.

شعبان، وأنزله قرآنا في شهر رمضان، كل ذلك إلى السماء الدنيا، ومن هناك نزل في ثلاث وعشرين سنة فرقانا نجوما ذا آيات وسور"[1] .

وأما الحج وهو الركن الخامس في الإسلام، ويعني القصد والتوجه من الناحية اللغوية، وفي الاصطلاح التوجه إلى مكان مخصوص من أجل العبادة، فقد فرض أداؤه على القادرين لقوله تعالى: ﴿ ...وَلِلَّهِ عَلَى ٱلنَّاسِ حِجُّ ٱلۡبَيۡتِ مَنِ ٱسۡتَطَاعَ إِلَيۡهِ سَبِيلاًۚ وَمَن كَفَرَ فَإِنَّ ٱللَّهَ غَنِيٌّ عَنِ ٱلۡعَٰلَمِينَ ٩٧﴾ آل عمران: 97 .

وأما الحج فابن عربي ينظر إليه نظرةً يمزج فيها بين الظاهر والباطن، مع ميل إلى الجانب الذوقي الصوفي في تحليله للصيام وشروطه. فالحج عنده هو استجابة لاسم إلهي، وهو موجه للناس كافة بغض النظر عن دينهم، وقد أوّل قوله تعالى: ﴿وَلِلَّهِ عَلَى ٱلنَّاسِ﴾ فالآية – في رأيه – لم تشرْ إلى المسلمين فقط، وهذا يعني أن الحق يتجلى لنفسه في نفسه في صور أعيان الممكنات، وذلك قبل ظهورها في عالم الوجود الخارجي[2].

وهذا مخالف لما قال به الفقهاء من اشتراط الإسلام لصحة كل الأركان بما فيها الحج، فالحج هو الركن الخامس في الإسلام، ويعني القصد والتوجه من الناحية اللغوية، وفي الاصطلاح التوجه إلى مكان مخصوص من أجل العبادة، فقد فرض أداؤه على القادرين لقوله تعالى: ﴿ ...وَلِلَّهِ عَلَى ٱلنَّاسِ حِجُّ ٱلۡبَيۡتِ مَنِ ٱسۡتَطَاعَ إِلَيۡهِ سَبِيلاًۚ وَمَن كَفَرَ فَإِنَّ ٱللَّهَ غَنِيٌّ عَنِ ٱلۡعَٰلَمِينَ ٩٧﴾ آل عمران: 97 .

---

[1] - المصدر نفسه، ج1، ص 159، 658، وج3،ص 94.

[2] - ينظر: المصدر نفسه، ج3، ص 420.

وفيما يتعلق بالطواف، فابن عربي ينظر إليه من جانب باطني، من ذلك أنه يرى أن الطواف يجب أن يكون بعد صلاة الصبح أو العصر[1]، وذلك استنادا إلى رؤيته للرسول صلى الله عليه وسلم في المنام، وليس استنادا على قياس أو برهان شرعي.

فالطواف عنده هو طواف حول العرش، وعليه فعدد مرات الطواف وهي سبع، تقابل صفات الكمال العرشية،، أو صفات الذات الإلهية، وكل مرة من مرات الطواف حول العرش أو ذات الله، تختص بصفة من صفات كماله[2].

وبخصوص الحجر الأسود، فهو يرمز إلى تجديد إسلام الحاج، أي تجديد ميثاقه الأزلي بالشهادة، وأن اختياره سبحانه وتعالى الحجر الأسود ليقيمه مقام يمينه في البيعة الإلهية، وبهذا يعد استلام ركن الحجر بمثابة استلام للأركان كلها[3].

وفي قوله تعالى: ﴿ إِنَّ ٱلصَّفَا وَٱلْمَرْوَةَ مِن شَعَآئِرِ ٱللَّهِ ۖ فَمَنْ حَجَّ ٱلْبَيْتَ أَوِ ٱعْتَمَرَ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِ أَن يَطَّوَّفَ بِهِمَا ۚ وَمَن تَطَوَّعَ خَيْرًا فَإِنَّ ٱللَّهَ شَاكِرٌ عَلِيمٌ ﴿١٥٨﴾ ﴾ البقرة: 158. يقول ابن عربي:" فانحداره إلى الله، وصعوده إلى الله، واستواؤه مع الله، وهو في كل ذلك بالله، لأنه عن أمر الله في الله...من سعى وجد مثل هذه الصفات في نفسه، انصراف من سعاه حي القلب بالله، ذا خشية من الله، عالما بقدره وبما له ولله، وإن لم يكن كذلك فما سعى بين الصفا والمروة"[4].

فابن عربي يؤول هذه الآية تأويلا باطنيا، فالصفا وجود القلب، ومروة وجود النفس، ويربط بينهما وبين الصنمين(آساف) و (نائلة) في الجاهلية، والمعروف أن السعي بين الصفا والمروة شعيرة لا يتم الحج إلا بها، فالحاج يقوم بأشواط سبعة بين هذين المكانين اقتداء بالسيدة هاجر التي سعت بينهما طلبا للماء.

وأما رمي الجمرات فقد جرده من الجانب الحسي وذهب به إلى الجانب الصوفي، مخالفا رأي الفقهاء، معتبرا رمي الحصيات السبع دلالة على معرفة الذات، وذلك أنها تسلب عن الله الصفات

---

1 - المصدر نفسه، ج10، ص 310.

2 - المصدر السابق، ج1، ص 224.

3 - المصدر نفسه، ج2، ص 171، ج10، ص 316.

4 - المصدر نفسه، ج10، ص ص 357، 358.

السبع التي تساوي الحصيات السبعة، مما يؤدي إلى تنزيه الله تعالى، وأنه واجب الوجود لنفسه، وبذلك يعرفه الحاج في مرتبة الأحدية[1].

وأما الكعبة فيرى ابن عربي أن لها أربعةَ أركان، تقابل حملة العرش الأربعة الذين يزدادون في الآخرة إلى ثمانية لاجتماع حكم الدنيا والآخرة. كما أن القلب تحمله في الآخرة ثمانية خواطر، منها أربعة دنيوية، هي الخاطر الإلهي والملكي والنفسي والشيطاني، ومثلها غيبية هي العلم، والقدرة، والإرادة، والكلام، وإذا كانت هذه الخواطر جميعا موجودة في الدنيا، إلا أن حكمهم لا يكون إلا في الآخرة[2].

وفيما يتعلق بموضوع الذكر يقول في الأبيات التالية[3]:

فدع الذكر والتسبيح إن كنت عاشقا   فليس يديم الذكر إلا المنافق

فإذا كان من تهواه في القلب حاضرا   وأنت تديم الذكر كنت منافقا

بذكر الله تحتجب الذنوب   وتحتجب البصائر والقلوب

وترك الذكر أفضل كل شيء   فشمس الذات ليس لها غروب

فإن ابن عربي ذهب في ذلك مذهبا عجيبا لم يسبقه إليه أحد، فهو يجعل الذكر من علامات النقص والنفاق - على حسب رأيه - فقد اعتبر أن وجود الحق في القلب يجب أن يكون دائم الحضور، وبالتالي فإن الذكر إنما يكون علامة النقص والغفلة، فأن تذْكر شيئاً فهذا يعني أنك كنت قد نسيته ثم تذكرته.

وهذا أمر في غاية العجب إذا ما قارناه بالأدلة الشرعية الكثيرة الواردة في شأن الذكر بالمعنى القلبي واللساني، التي يعرفها المسلم العادي، فالأنبياء الذين هم أعظم الرجال في هرم الأديان السماوية يحتاج الواحد منهم أن يذكر بلسانه وقلبه، فهل يعتقد ابن عربي أنه قد بلغ في مقامه حداً

---

1 - ينظر: المصدر نفسه، ج10، ص ص 430، 432.

2 - ينظر: المصدر نفسه، ج10، ص ص 60، 61.

3 - ينظر : وسائل السائل، ابن أبي اللطف المقدسي، ص 25.

تجاوز فيه مراتب الأنبياء، وأن الخالق دائم الحضور في قلبه، وأنه لا يغفل عن خالقه أبداً حتى يستغني بذلك عن ذكره.

وكيف يمكن فهم ذلك، والنبي محمد عليه الصلاة والسلام - على سبيل المثال لا الحصر- يقول: "إنه ليُغانَّ على قلبي وإني لاستغفر الله في اليوم مائة مرة"[1].

وقد ورد في شرح الأمام ابن الأثير لهذا الحديث قوله: "(ليغُانَّ على قلبي) أي ليُغطّى ويغشى، والمراد :السهو، لأنه كان صلى الله عليه وسلم لايزال في مزيد من الذكر والقربة ودوام المراقبة، فإذا سها عن شيء منها في بعض الأوقات أو نسي، عده ذنباً على نفسه، ففزع إلى الاستغفار"[2].

فإذا كان هذا شأن الرسول – صلى الله عليه وسلم – في الذكر والاستغفار، وأنه أحيانا ينتابه السهو فيهرع إلى الاستغفار، فهل ابن عربي أكثر عصمةً من الرسول – صلى الله عليه وسلم- حاشا وكلا.

[1] - أخرجه مسلم في صحيحه: 4/ 2075 .

[2] - جامع الأصول، ابن الأثير الجزري، تح: عبد القادر الأرناؤوط، مكتبة الحلواني، تبوك، السعودية،1969، ج4، ص 386 .

خاتمة

خاتمـــــة :

إن التصوف ظاهرة اختلف إزاءها الباحثون، ءمنهم من يراها ظاهرة دخيلة على الإسلام وفدت إليه من حضارات وتيارات أجنبية، كالثقافة اليونانية والفارسية، والنصرانية، والهندية، ومنهم من يراها أنها من الإسلام بدأت زهدا ثم صارت فلسفة.

وهذا الأمر يكاد ينطبق على فكر ابن عربي، إذ ساهمت كل تلك الروافد والتيارات والثقافات في تشكيل فكره ومذهبه.

وفي خاتمة هذا البحث نَخْلُصُ إلى جملة من النتائج أرصدها في النقاط التالية:

- أن نص ابن عربي استخدم عدة أبعاد منها المعنوي المتمثل في الحب الإلهي في أي صورة ظهر، والبعد الفلسفي المتمثل في وحدة الوجود، والبعد العالمي المتمثل في دعوته إلى وحدة الأديان.

- النص الصوفي رمزي في الأساس، يطغى عليه الانغلاق والغموض، ويحتاج في فهمه إلى التأويل، لأنه مبني على الظاهر والباطن ، يسعى صاحبه لإخفائه خشية من الآخر، وضنا على من لا يستحق ذلك.

فجاءت لغته متفردةً تحمل معاني جديدة غير مألوفة في الإرث الأدبي والشعري بشكل خاص.

وأما الرمز فهو لغة الصوفي الخاصة ذاتُ الجانبين الظاهر والباطن، فكلام ابن عربي إشارة، فإذا صار عبارةً خفي.

- حضور الرمز بأنواعه عند ابن عربي، كرمز المرأة التي تمثل تجلي الكمال الإلهي عنده، ومستلهما للإبداع، والتي كان لابن عربي تجربةٌ عاطفيةٌ معها متمثلة في المرأة الحسناء (النظَّام) والتي نظَم فيها ديوانه الشعري (ترجمان الأشواق).

- كما ظهر جليا رمز الخمر الذي يدل على حالة الاستغراق في الحب الإلهي، وحالة السكر التي تنتاب الصوفي رغبةً في لقاء الله والشوقَ إلى الفناء فيه.

وكذلك رمز المعراج وهو محاكاة من ابن عربي للرسول صلى الله عليه وسلم، فقد أودع رؤيا معراجه كتابَه(الإسرا إلى المقام الأسرى).

كما وجدنا رمز العبادات حاضرا متمثلا في الصلاة والصيام والحج، والتي أصبغ عليها ابن عربي طابع التصوف والتفلسف ليزيدها غموضا وانغلاقا، وكلها وسائل ذوقية تساعد المريدَ على الوصول إلى الحقيقة الباطنية.

- وظف النص الصوفي ظاهرة التناص مع القرآن الكريم والحديث النبوي الشريف في التصورات والأفكار من خلال آلية التأويل، لإعطائها معاني خفية لا تفهم إلا بنوع من الكشف والإلهام.

- كما يلاحظ حضور الخيال في نصوص ابن عربي، حيث يعتبره أساسا في كل شيء، فالكون كله خيال، بل الإنسان نفسه خيال.

- والملاحظُ على تأويلات ابن عربي أنها مبنيةٌ على مبدأِ الظاهر والباطن، فكل شيء عنده متكون من ظاهر ليس هو المقصود، ومن باطن هو المقصود عند أهل الباطن.

وعليه جاءت تأويلاته بعيدةً وفي كثير من المواطن مخالفةً لآراء كثير من العلماء والفقهاء، بل لكثير من آياتِ القرآن الكريم والأحاديثِ النبوية الشريفةِ.

قائمة المصادر والمراجع

- القرآن الكريم برواية حفص

المصادر والمراجع:

1- ابن عربي عقيدته وموقف علماء المسلمين منه، دغش العجمي، مكتبة أهل الأثر للنشر والتوزيع، الكويت،ط1، 2011.

2- ابن عربي عقيدته وموقف علماء المسلمين منه، من القرن السادس إلى القرن الثالث عشر، دغش العجمي.

3- ابن عربي في أفق ما بعد الحداثة، نزهة براضة، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية، الرباط، المغرب، ط1، 2003.

4- ابن عربي في دراساتي، أبو العلا عفيفي، ضمن الكتاب التذكاري، دار الكتاب العربي للطباعة والنشر، القاهرة، مصر، ط1، 1969.

5- ابن عربي، ومولد لغة جديدة ، سعاد الحكيم، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، ط1، 1991،.

6- الإتقان في علوم القرآن ،للسيوطي، مطبعة البابي الحلبي ،القاهرة ، 1935.

7- الإتقان في علوم القرآن ،للسيوطي، مطبعة البابي الحلبي ،القاهرة ، مصر، ج2، 1935.

8- الإحكام في أصول الأحكام ،ابن حزم، مطبعة الخانجي ،القاهرة، مصر.

9- إحياء علوم الدين ، أبو حامد الغزالي، تح: الشحات الطحان وعبد الله المنشاوي، مكتبة الجنيدي، مصر، دط ، دت.

10- الأدب المقارن، غنيمي هلال، دار العودة، بيروت، لبنان، ط3، 1983.

11- أدبية النص الصوفي بين الإبلاغ النفعي والإبداع الأدبي، محمد زايد، عالم الكتب الحديث للطباعة والنشر والتوزيع، إربد ،الأردن، ط1، 2011.

12- أساس البلاغة، الزمخشري، ، دار صابر، بيروت، لبنان ج1.

13- استراتيجيات الخطاب، عبد الهادي بن ظافر الشهري، دار الكتاب الجديدة المتحدة، ليبيا،ط1، 2004.

14- الإسرا إلى المقام الأسرى، ابن عربي، دندرة للطباعة والنشر، بيروت لبنان، ط1، 1977.

15- الإسراء إلى المقام الأسرى، سعاد الحكيم، ندرة للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، ط1، 1988.
16- الأسفار، ابن عربي، نشر ضمن رسائل ابن عربي ،تح: سعيد عبد الفتاح، الانتشار العربي، بيروت، لبنان، 2002.
17- الأسلوبية بين العلمانية والأدب الملتزم بالإسلام، عدنان رضا ، النحوي للنشر والتوزيع، الريان، السعودية، ط1، 1994.
18- الأسماء و الصفات ، ابن تيمية ، دار العربية ، بيروت ، لبنان.
19- الأشباه و النظائر في القرآن الكريم، مقاتل بن سليمان ، تح: عبد الله محمود شحاته ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، القاهرة ، مصر .
20- إشكاليات القراءة وآليات التأويل، نصر حامد أبو زيد، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط5، 1999.
21- اشكالية ثنائية المعنى، بول ريكور، ت: فريال جبوري غزول، دار قرطبة للطباعة والنشر، الدار البيضاء،1993.
22- أصول بلا أصول، محمد بن أحمد المقدم، دار ابن الجوزي، القاهرة، مصر ،ط2008،1.
23- إعلام الموقعين ، ابن القيم ،دار ابن حزم للنشر والتوزيع، جدة ، المملكة العربية السعودية،ط1، دت.
24- آفاق التناصية المفهوم والمنظور، عبد الواحد لؤلؤة، ترجمة: محمد البقاعي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1998
25- الإنسان الكامل والقطب الغوث الفرد، محمود محمود الغراب، مطبعة نضر، دمشق، سوريا، ط2، 1990،.
26- بحوث حول كتب ومفاهيم الشيخ الأكبر محي الدين بن عربي، عبد الباقي مفتاح ، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط1، 2011 .
27- البرهان في علوم القرآن ،الزركشي ،تح، محمد أبو الفضل إبراهيم ،دار إحياء الكتب العربية ،القاهرة، مصر ،ط1، ج2، 1957.
28- البيان والتبيين، الجاحظ، تقديم علي أبو ملحم، دار مكتبة الهلال، بيروت، لبنان، ج1، ط1992،2.

29- تاج العروس في شرح القاموس، المطبعة الخيرية، القاهرة، مصر،1963.
30- تاج العروس في شرح القاموس، المطبعة الخيرية، القاهرة،1963.
31- التأويل الإسلامي، دراسة في المجال المعرفي الأصولي الأول للتفسير الصوفي، مختار الفجاري، عالم الكتب الحديث، إربد، جدار للكتاب العالمي، عمان، الأردن ط1، 2008.
32- التأويل اللغوي في القرآن الكريم، دراسة دلالية، حسين حامد الصالح، دار ابن حزم ،بيروت ، لبنان،ط20015.
33- التأويل عند فلاسفة المسلمين، ابن رشد نموذجا ، فتيحة فاطمي، جداول للنشر والتوزيع، بيروت ، لبنان، ط1، 2011.
34- التأويل في مختلف المذاهب والآراء، محمد هادي معرفة ، مركز التحقيقات والدراسات العلمية، إيران ،ط1،2006.
35- تأويلات أهل السنة ، أبو منصور الماتريدي ، تح : محمد مستفيض الرحمن ، نشر وزارة الأوقاف ، بغداد ، العراق ،1983م .
36- التبيان في أيْمان القرآن، ابن القيم الجوزية، تحقيق: عبدالله بن سالم البطاطي، دار عالم الفوائد، جدة، المملكة العربية السعودية،ط1 د.ت.
37- التبيان في علوم القرآن، الصابوني، محمد علي الصابوني، مكتبة الغزالي، دمشق، ومؤسسة مناهل العرفان، بيروت ط2، 1981.
38- تحليل الخطاب الروائي، سعيد يقطين، المركز الثقافي العربي، المغرب، ط4، 2005.
39- تراثنا الفكري في ميزان الشرع والعقل، محمد الغزالي، دار الشروق، ط5، 2003.
40- تراثنا الفكري في ميزان الشرع والعقل، محمد الغزالي، دار الشروق، ط5، 2003.
41- ترجمان الأشواق، ابن عربي، دار صادر للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، 1961..
42- ترجمان الأشواق، ابن عربي، دار صادر، بيروت، لبنان، 1992.
43- التصوف الإسلامي ، فيصل بدير عون، مكتبة جامعة عين شمس، القاهرة، مصر، 1983.
44- التصوف الإسلامي في الأدب والأخلاق، زكي مبارك، دار الجيل، بيروت، لبنان.

45- التصوف المنشأ والمصادر، إحسان إلهي ظهير، إدارة ترجمان السنة، لاهور باكستان، ط1، 1986.
46- التصوف ماله وما عليه ، يس رشدي ،لإسكندرية ، مصر ،دت.
47- التعرف لمذهب أهل التصوف، للكلاباذي، تح: عبد الحليم محمود، مكتبة الثقافة الدينية، القاهر، مصر، ط1، 2004.
48- التعريفات، الجرجاني، مكتبة مصطفى البابي الحلبي، القاهرة، مصر،1938 .
49- تفسير التحرير والتنوير، محمد الطاهر بن عاشور، دار سحنون للنشر والتوزيع، تونس، دت.
50- تفسير القرآن الكريم ، ابن عربي ، تح : مصطفى غالب، دار الأندلس للنشر والتوزيع ، بيروت ، لبنان ،م2 ،ط2 ،1978.
51- تفسير القرآن الكريم ، ابن عربي ،تح : مصطفى غالب، دار الأندلس للنشر والتوزيع ، بيروت ، لبنان ،م2 ،ط2 ،1978.
52- التفسير والمفسرون، الذهبي، مكتبة وهبة، القاهرة، مصر.
53- تلبيس ابليس، ابن الجوزي، تح: الجميلي، دار الكتاب العربي، بيروت، لبنان،ط3، 1409ه.
54- تنبيه الغبي إلى تكفير ابن عربي(أومصرع التصوف)، للبقاعي، تح: عبد الرحمان الوكيل، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، 1980.
55- تهذيب اللغة، الأزهري، دار القومية العربية للطباعة، مصر، 1964.
56- الثقافة العربية وعصر المعلومات، نبيل علي، مطابع الوطن، الكويت، 2001.
57- جامع الأصول، ابن الأثير الجزري، تح: عبد القادر الأرناؤوط، مكتبة الحلواني، تبوك، السعودية،1969.
58- جامع البيان عن تأويل أي القرآن، الطبري، تح: محمد أحمد شاكر ، دار المعارف ،القاهرة، 2000.
59- جدلية الفهم والتفسير في فلسفة بول ريكور، لزهر عقيبي، منشورات الاختلاف ، الجزائر.
60- حقيقة العبادة عند ابن عربي، كرم أمين أبو كرم، دار الأمين، القاهرة، مصر، ط1.

61- الخصائص، ابن جني، تح: محمد علي النجار، دار الهدلى للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، دط، 1952.
62- الخطاب الشعري الصوفي والتأويل، رضوان الصادق الوهابي، زاوية للفن والثقافة، الرباط، المغرب،ط1، 2007م.
63- الخطاب الموازي للقصيدة العربية المعاصرة، نبيل منصر، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، المغرب، ط1، 2007.
64- الخيال الخلاق في تصوف ابن عربي، هنري كوربان، ترجمة: فريد الزاهي، منشورات مرسم، الرباط، المغرب،ط2، 2006.
65- ديوان ابن عربي، شرح وتعليق أحمد حسن بسج، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، 1996..
66- دلالة السياق ، ردة الله الطلحي ، جامعة أم القرى ، مكة المكرمة، ط1، 1424ه ،ص 32.
67- ديوان الحقائق ومجموع الرقائق، عبد الغني النابلسي، دار الجيل، بيروت، لبنان، ج1، د ط، 1986.
68- ذخائر الأعلاق في شرح ترجمان الأشواق، ابن عربي، تحقيق: علم الدين الشقيري، عين للدراسات والبحوث الاجتماعية والإنسانية، كلية الدراسات العربية، ط1، 1995 .
69- الرسالة القشيرية- الإمام القشيري- وضع حواشيه خليل المنصور- منشورات دار الكتب العلمية – بيروت، لبنان.
70- الرسالة القشيرية في علم التصوف، القشيري، تح: محمد الإسكندراني، دار الكتاب العربي، دمشق، سوريا، ط1، 2004.
71- رسالة في الرد على ابن العربي، ابن تيمية، ضمن جامع الرسائل، تح: محمد رشاد توفيق، دار المعرفة، القاهرة، مصر، دت.
72- رسائل ابن عربي، ابن عربي، تح: سعيد عبد الفتاح، الانتشار العربي، بيروت، لبنان، 2002.
73- الرسائل الإلهية، ابن عربي، مطبعة السعادة، مصر ،1325ه.
74- الرمز الشعري عند الصوفية، عاطف جودة نصر، مكتبة الإسكندرية، مصر،ط1، 1978.

75- الرمز في الشعر السوري المعاصر، عبد الله خلف العساف، دار القلم ،دمشق،2006.
76- الرمز والدلالة في شعر المغرب العربي المعاصر، عثمان حشلاف، منشورات التبين، الجزائر، د ط، 2000.
77- الرمزية والتأويل في فلسفة ابن عربي الصوفية، ساعد خميسي، رسالة دكتوراه، جامعة قسنطينة، 2006.
78- السيرة النبوية، ابن هشام، دار الفجر للتراث، القاهرة، 2004.
79- شذرات الذهب في أخبار من ذهب، ابن العماد، دار الآفاق الجديدة، بيروت ودمشق، 1989.
80- سنن أبي داود، أبو داود، تح: محمد محي الدين، دار الفكر، بيروت، لبنان، د ت.
81- شرح القاشاني على فصوص الحكم، القاشاني، مطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده، مصر، ط2، 1966.
82- شرح فصوص الحكم، مؤيد الدين جندي، مؤسسة جاب، مشهد، إيران، 1682.
83- شرح مشكلات الفتوحات المكية لابن عربي، عبد الكريم الجيلي، دراسة وتحقيق يوسف زيدان، دار سعاد الصباح، الكويت، 1992م.
84- شعرية النص الصوفي، سحر رامي ، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، مصر.
85- صحيح البخاري، البخاري، تحقيق: لجنة إحياء كتب السنة، المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، القاهرة، ، 1985.
86- ا لصحاح ، الجوهري، تح: أحمد عبد الغفور عطار، دار العلم للملايين، بيروت، لبنان، ط1، 1979.
87-
88- صحيح مسلم، مسلم بن الحجاج، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، لبنان.
89- الصواعق المرسلة ، ابن القيم، دار العاصمة ، الرياض ، 2001.
90- الصوفية والسوريالية، أدونيس، دار الساقي، بيروت، ط1، 1992.
91- عالم النص، سلمان كاصد، دار الكندي، الأردن، 2003.

92- العقد الثمين في تاريخ البلد الأمين، الفاسي، تح: محمد حامد الفقي، مؤسسة الرسالة، بيروت، لبنان، ط2، 1986.
93- عقيدة ابن عربي وحياته، تقي الدين الفاسي، مكتبة ابن الجوزي، المملكة العربية السعودية، ط1، 1988.
94- العقيدة والشريعة في الإسلام ،جولد تسيهر ، دار الرائد العربي ، القاهرة ، مصر ،1946 .
95- العلاماتية وعلم النص، تزيفيتان تودوروف، ت: منذر عياشي ، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء ، المغرب ،ط1، 2004.
96- علم الدلالة العربي ، النظري والتطبيق ، فايز الداية ، دار الفكر ، دمشق ، سوريا ، ط2 ، 1996
97- علم الدلالة دراسة و تطبيق ، نور الهدى لوشن ، المكتب الجامعي الحديث ، الاسكندرية ، مصر ،2006.
98- علم النص، جوليا كرستيفا، ترجمة: فريد الزاهي ، مراجعة: عبد الجليل ناظم، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، المغرب، ط1، 1991.
99- العين ، للخليل ابن أحمد ، تحقيق : المخزومي، و د، السامرائي دار الشؤون الثقافية و دار الرشيد، بغداد، العراق، 1986.
100- الفتاوى الكبرى، ابن تيمية، جمع وترتيب عبد الرحمان بن محمد بن القاسم، دط ، دت.
101- الفتوحات المكية ، ابن عربي ،قرأه وقدم له نواف الجراح، دار صادر ، بيروت ، لبنان ،ط1 ، 2004 .
102- فصل المقال في تقرير ما بين الشريعة و الحكمة من الاتصال ، ابن رشد ،مركز دراسات الوحدة العربية ، بيروت، لبنان، ط2، 1997.
103- فصوص الحكم ، ابن عربي، دار الكتاب العربي، بيروت، لبنان.
104- فصوص الحكم والتعليقات عليه، ابن عربي ،دار إحياء الكتب العربية، القاهرة،1946.
105- فضائح الباطنية أبو حامد الغزالي، تح: عبد الرحمان بدوي ، مطبعة دار الكتب الثقافي ، الكويت .

106- فلسفة التأويل (دراسة في تأويل القرآن عند ابن عربي)، نصر حامد أبو زيد، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط4، 1998.
107- في الفلسفة والشعر، هيدجر، تر: عثمان أمين، الدار القومية للنشر والطباعة، القاهرة، ط1، 1974.
108- في لغة القصيدة الصوفية، محمد كندي، دار الكتاب الجديد المتحدة، بيروت ، لبنان، ط1، 2010،. 4شعرية النص الصوفي، سحر رامي ، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، مصر، 2005.
109- القاموس المحيط ، الفيروز أبادي، دار العلم، بيروت، دط ، دت.
110- القراءة التفاعلية دراسة لنصوص شعرية حديثة، دار توبقال، المغرب، ط1، 2000.
111- القراءة في الخطاب الأصولي ، رمضان يحيى، جدار للكتاب العالمي، عمان ، الأردن،ط1،2007.
112- القول المنبي عن ترجمة ابن العربي، السخاوي، تح: خالد بن العربي مدرك، جامعة أم القرى، المملكة العربية السعودية، 1433ه.
113- كتاب ابن عربي الصوفي في ميزان البحث والتحقيق، عبد القادر بن حبيب الله السندي، دار البخاري، المدينة، المملكة العربية السعودية، ط19911.
114- كتاب الألف ، ابن عربي، جمعية دائرة المعارف العثمانية، حيدر آباد، ط1942،1.
115- الكتاب التذكاري لابن عربي، دار الكاتب العربي للطباعة والنشر، القاهرة، مصر،1969.
116- الكشاف ، الزمخشري ، دار الفكر ، بيروت ، لبنان ،ط1 ، 1977.
117- كشاف اصطلاحات الفنون، التهانوي، دط ، دت.
118- كشف الظنون، حاجي خليفة، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، 1992م.
119- الكليات، الكفوي ، القسم الثاني ، تح ،عدنان درويش ، محمد المصري، منشورات وزارة الثقافة ، دمشق، سوريا ،1982.
120- لسان العرب، ابن منظور ، دار صادر، بيروت، لبنان(مادة أول) ..
121- لسانيات النص، محمد خطابي،(مدخل إلى انسجام النص)، المركز الثقافي العربي، المغرب، ط1، 1991.

122- اللغة والتفسير والتواصل، مصطفى ناصف ، عالم المعرفة، الكويت، يناير 1995، عدد 193.
123- اللغة والتواصل، عبد الجليل مرتاض، دار هومة، الجزائر، 2003.
124- اللمع في التصوف ،السراج الطوسي ، طبعة دار الكتب الحديثة ، القاهرة ، مصر ،1960 ،ص41.
125- لوامع البينات شرح أسماء الله تعالى والصفات ،الفخر الرازي ، المكتبة الأزهرية للتراث ، القاهرة ،2000م.
126- مجاز القرآن ،أبو عبيدة معمر بن المثنى، تح : محمد فؤاد، الناشر محمد سامي الخانجي، القاهرة ، مصر.
127- المحصول في علم الأصول ، الفخر الرازي ،تح : محمد عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية ،لبنان ،ط1 ،1999.
128- المدخل اللغوي في نقد الشعر، مصطفى السعدني، منشأة المعارف، الإسكندرية، مصر، د ط، 1987.
129- المستصفى من علم الأصول ،الغزالي ،دار إحياء التراث العربي ،مؤسسة التاريخ العربي ، بيروت، لبنان.
130- المصادر العامة للتلقي عند الصوفية، صادق سليم صادق، مكتبة الرشد، الرياض، المملكة العربية السعودية، ط1، 1994.
131- معجم البلدان، ياقوت الحموي، دار الفكر، بيروت، لبنان، د ت.
132- المعجم الصوفي، سعاد الحكيم، دندرة للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، ط1، 1981.
133- معجم الصوفية، ممدوح الزوبي، دار الجيل، بيروت، لبنان، ط1، 2004.
134- معجم المصطلحات العربية في اللغة والأدب، مجدي وهبة و كامل المهندس، مكتبة لبنان، بيروت،ط2، 1984.
135- المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم ، محمد فؤاد عبد الباقي ، دار الحديث ، القاهرة ، ط1، 1967.
136- المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم، محمد فؤاد عبد الباقي، دار الحديث ، القاهرة ، مصر،ط1، ،1967،
137- المعجم الوسيط، مجمع اللغة العربية، القاهرة، مصر، ط4، 2004.

138- المعجم الوسيط، مجمع اللغة العربية، القاهرة، مصر ،ط4،2004.
139- معجم مصطلحات الصوفية، عبد المنعم الحفني، دار المسرة، بيروت، لبنان، ط2، 1987.
140- معجم مقاييس اللغة ، ابن فارس، تح: عبد السلام هارون ، دار الفكر للطباعة والنشر، القاهرة، ط 5، 1366ه.
141- المعنى القرآني بين التفسير و التأويل دراسة تحليلية معرفية في النص القرآني، عباس أمير، مؤسسة الانتشار العربي، بيروت، لبنان، ط1، 2008.
142- المفردات في غرائب القرآن، للراغب الأصفهاني، تح : محمد أحمد خلف الله ،مكتبة الأنجلو المصرية ،1970.

143- مقدمة فصوص الحكم لابن عربي، أبو العلا عفيفي، دار الكتاب العربي، بيروت، لبنان،1980.
144- المقدمة، ابن خلدون، دار الفكر للنشر، لبنان، 2007.
145- مناقب ابن عربي، القارئ البغدادي، تح: صلاح الدين المنجد، مؤسسة التراث العربي، بيروت، لبنان، 1959.
146- المنقذ من الضلال، أبو حامد الغزالي، تح: عبد الحليم محمود، ط3،دار المعارف، مصر، 1988.
147- المواقف، الأمير عبد القادر، دار اليقظة، دمشق، ط2، 1976.
148- النص والأسلوبية بين النظرية والتطبيقــ، عدنان بن ذريل، منشورات اتحاد الكتاب العرب، 2000.
149- نظرية المعرفة عند ابن عربي، ساعد خميسي، دار الفجر للنشر والتوزيع، القاهرة، مصر، ط1، 2001.
150- نفح الطيب من غصن الأندلس الرطيب، المقري، تح: البقاعي، دار الفكر، بيروت، لبنان،1986،ج2.
151- هذه هي الصوفية، عبد الرحمان الوكيل، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط4، 1984.

152- وحدة الوجود عند ابن عربي، عبد الجليل عبد الكريم، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة، مصر، ط1، 2004،
153- وحدة الوجود عند ابن عربي، عبد الجليل عبد الكريم، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة، مصر، ط1، 2004.
154- اليواقيت والجواهر في بيان عقيدة الأكابر، عبد الوهاب الشعراني، مطبعة عبد السلام شقرون، مصر، 1932م.

المجلات والدوريات:

1- ابن تيمية قارئا لوحدة الوجود عند ابن عربي، عبد الجليل سالم، جريدة الحرية، العدد51، تونس، ديسمبر 2005.
2- الخطاب والخطاب الأدبي وثورته اللغوية على ضوء اللسانيات وعلم النص، مجلة اللغة ولأدب، عدد12، ديسمبر1997.
3- اللغة والتفسير والتواصل، مصطفى ناصف ، عالم المعرفة، الكويت، عدد 193، يناير 1995.
4- مفهوم الهرمنيوطيقا، الأصول الغربية والثقافة العربية، الحبيب بو عبد الله، مجلة فصول، القاهرة، عدد 65 ،2004.
5- الهاجس الإبداعي للكتابة عند ابن عربي، عبد الحميد هيمه، مجلة الأثر، كلية الآداب واللغات، جامعة ورقلة، الجزائر، عدد7 ،2008.

فهارس البحث

فهر س الآيات القرآنية

فهرس الآيات القرآنية

السورة	رقم الآية	الصفحة
الفاتحة	07	184
البقرة	06،07،49،50،29،282،115،43، 125،67،185،158،75	119،123،137،142،148،149،152،153،180،187،2 01،207،211،212،213،216،218
آل عمران	07،18،10،11،97	106،124،155،217،03،08
النساء	11،01،82،59،13	141،124،45،42،34،09،206،187
المائدة	03،35	210،35
الأنعام	119،18،153،120،51،188،17	195،194،191،52،42،33
الأعراف	،36،42،152،149،148،54	08،11،33،44،51،182،186،188،197

	33،53،158	
التوبة	67	143،208
يونس	39،91،92	09،186
يوسف	6،21،36،37،44،45،100، 84،24،87،101،	09،10،11،12،44،45،123،128،129،186، 191
الرعد	26،17،13،12	188،106،105
الحجر	26	107
الإسراء	23،35	118،10
الكهف	74،22،18،13،74،77،82	134،103،45،11
مريم	60،56	200
طه	50،97،95،94،12	104،124،126،127،139،188
المؤمنون	14،78،116	102،153
الفرقان	32	06
النمل	65	195
القصص	68	148

لقمان	20	34
السجدة	13	212،148
الأحزاب	43	211،147
سبأ	14	16
فاطر	01	155
الصافات	102،180	201،199،136،134
ص	75	52،51
الشورى	11،13	199،35
الجاثية	23	191
الحجرات	13	140،205
ق	29	212،148
الحديد	03	33
المجادلة	13	215،151
نوح	25،23	203،138،137
الجن	23	42
المدثر	04	21

فهرس الأحاديث النبويةالشريفة

فهرس الأحاديث النبوية الشريفة

الحديث	الرواة	الصفحة
1- " فرج عن سقف بيتي وأنا بمكة، فنزل جبريل، ففرج صدري، ثم غسله بماء زمزم، ثم جاء بطست من ذهب ممتلئ حكمةً وإيمانا، فأفرغه في صدري، ثم أطبقه، ثم أخذ بيدي فعرج بي إلى السماء الدنيا".	البخاري	107

2- ثم خرجت فجاء جبريل عليه السلام بإناء من خمر وإناء من لبن فاخترت اللبن فقال جبريل عليه السلام اخترت الفطرة".	سيرة ابن هشام	108
3- " عن رسول الله صلى الله عليه وسلم أنه قال: "نُصرتُ بالرعب على العدو وأوتيت جوامع الكلم، وبينما أنا نائم أتيت بمفاتيح خزائن الأرض فوضعت في	مسلم	108
4 - " حُبّبَ إلي من دنياكم الطيبُ والنساء، وجُعِلتْ قرةُ عيني في الصلاة".	النسائي والحاكم والطبراني	108
5 - إنما النساء شقائق الرجال	سنن أبي داود	197

6 - أنا خاتم النبيين	أبو داود	197
7- إني آخر الأنبياء	مسلم	197
8- مثلي ومثل الأنبياء...	متفق عليه	198

فهرس الموضوعات

فهرس الموضوعات

العنوان	الصفحة
مقدمة	أ-ج
التمهيد: **مدخل إلى المفاهيم الأساسية للبحث**	28-01
أولا: مفهوم التأويل عند العرب	02
ا – لغة	02
ب -المفهوم الاصطلاحي للتأويل	03
ثانيا : مفهوم التفسير	05
1 -التفسير في الوضع اللغوي	06
2 -التفسير في الوضع الاصطلاحي	06
3 -الفرق بين التفسير والتأويل	07
كلمة تأويل في القرآن الكريم	08
ثالثا : مفهوم التأويل عند الغرب	12

رابعا : مفهوم الدلالة	15
ا -عند العرب	15
مفهوم الدلالة لغة	15
المفهوم الاصطلاحي للدلالة في التراث العربي	16
أنواع الدلالة	17
ب - الدلالة عند الغرب	20
خامسا : النص الصوفي	21
ا - النص لغة	21
ب - النص اصطلاحا	21
ج - الخطاب لغة	22
د - الخطاب اصطلاحا	22
ه - مفهوم النص والخطاب عند الغرب	23
و - التناص	24
ز - مفهوم التصوف	25
سادسا : حياة ابن عربي	27
الفصل الأول: **مظاهر التأويل عند ابن عربي**	32
أولا - الظاهر والباطن	33
ثانيا - التأويل المذموم	44
ثالثا - التأويل الممدوح	54
الفصل الثاني: آليات التأويل عند ابن عربي	60
أولا : آليات داخلية	61
1 - اللغة	61
2 - الرمز	73
- الرمز لغة	73

- الرمز اصطلاحا	74
- الرمز الصوفي	76
- أسباب لجوء الصوفي إلى الرمز	77
- أنواع الرمز عند ابن عربي	77
أ – رمز المرأة	77
ب – رمز الخمر	82
ج –رمز المعراج	84
د – رمز المكان	87
ه – رمز العبادات	87
3 – الخيال	89
أ – الكشف	92
ب - الذوق	94
ج -الوجد	94
ثانيا - آليات خارجية	95
1 – المقام	95
أ – العنوان	96
ب –المرسل	97
ج –المرسل إليه	98
د – الزمان والمكان	99

2 - التناص	100
أ – التناص مع القرآن الكريم	102
ب – التناص مع الحديث الشريف	107
الفصل الثالث: **تطبيقات مظاهر التأويل عند ابن عربي في (الفتوحات المكية وفصوص الحكم).**	111
أولا- الظاهر والباطن	112
- وحدة الوجود	116
- الإنسان الكامل	117
- وحدة الأديان	118
2 - تأويلات ابن عربي	160-119
الفصل الرابع: **آراء ابن عربي في الميزان**	-164 220
أولا : الخصوم	176-165
ثانيا : الأنصار	179-176
ثالثا : الرد على أفكاره	220-180
خاتمة	219
قائمة المصادر والمراجع	222
فهارس البحث	233
فهرس الآيات القرآنية	234
فهرس الأحاديث النبوية	239
فهرس الموضوعات	243
الملخص	246

الملخص:

حاول البحث التصدي إلى إشكالية علاقة التأويل بالرمز وطرق إنتاج الدلالة، وأهميتهما في فلسفة واحد من أبرز المتصوفة الذين أنجبتهم الحضارة الإسلامية، وهو ابن عربي الذي كان له ولا يزال حضور قوي ومؤثر في التجارب الصوفية وفي الفكر الفلسفي عموما.

ومما زاد هذا الأمر تدعيما جمعه بين العقل والخيال والكشف والنص ، والتركيز على موضوعات مثل اللغة والرمز والإنسان الكامل ووحدة الوجود والمذاهب والأديان ومنزلة المرأة من الوجود، الشيء الذي جعله ينفتح على مجالات تأويلية متعددة.

كما حاول البحث إلقاء الضوء على قضية الظاهر والباطن، والتي تشكل محورا أساسا عند المتصوفة عموما وفي فلسفة ابن عربي على وجه الخصوص، الذي يعتقد أن لكل شيء ظاهرا ليس هو المقصود، وباطنا هو المعتبر عند أرباب الكشف، وهم المتصوفة.

ثم ما انجر عن هذه القضية – الظاهر والباطن - من تأويلات مذمومة خالفت الإجماع بل القرآن والسنة.

كما تعرض البحث إلى الآليات التي وظفها ابن عربي عند تأويله للآيات الكريمة والأحاديث النبوية، من خلال آليات داخلية تتعلق باللغة والرمز والخيال، وآليات خارجية تتعلق بالمقام والتناص.

كما أشار البحث إلى مظاهر التأويل وتطبيقاتها من خلال كتابيه (الفتوحات المكية) و (فصوص الحكم).

وأخيرا تطرق البحث إلى آراء ابن عربي وتأويلاته ثم محاولة الرد عليها من خلال القرآن والسنة أو حتى اللغة.

Abstract:

The aim of this research is to explore the problematic hidden in the relations between interpretation with the symbol and how signification is produced, and its importance in the philosophy of one of the most famous Muslim Sufi, he is Ibn Arabi whose presence is still influencing heavily Sufi experiences and Islamic thought in general.

His importance is due, especially, to the manner he combined mind to fiction, to inspiration and text, he is known by focusing on a set of subject like language, symbol, perfect human, pantheism, religious doctrines, religions ant the status of women in existence. Thus, his thought was opened to several domains of interpretation.

The research will try also to explore the problem of the exoteric and esoteric, which is a central subject for all Sufi and especially in the thought of Ibn Arabi who believes that anything in existence possesses an exoteric appearance that is less important than its esoteric essence for Sufi who believes in illumination. Follows, then, the discussion of what this problem, of esoteric and exoteric, has generated as interpretations in contradiction with the consensus, but also in opposition to Coran and Sunna.

This study with also explore procedures used by Ibn Arabi when interpreting Coranic verses or Prophet sayings, we distinguish intrinsic procedures in relation with language and symbol, an extrinsic procedures related to situation and intertextuality.

Are also studied the aspects of interpretation in his two major works: Elfoutouhat Elmakya and Fossos Elhekm.Finally, the researcher discusses Ibn Arabi points of view in order to analyse according to Coran and Sunna and even to Arabic language.